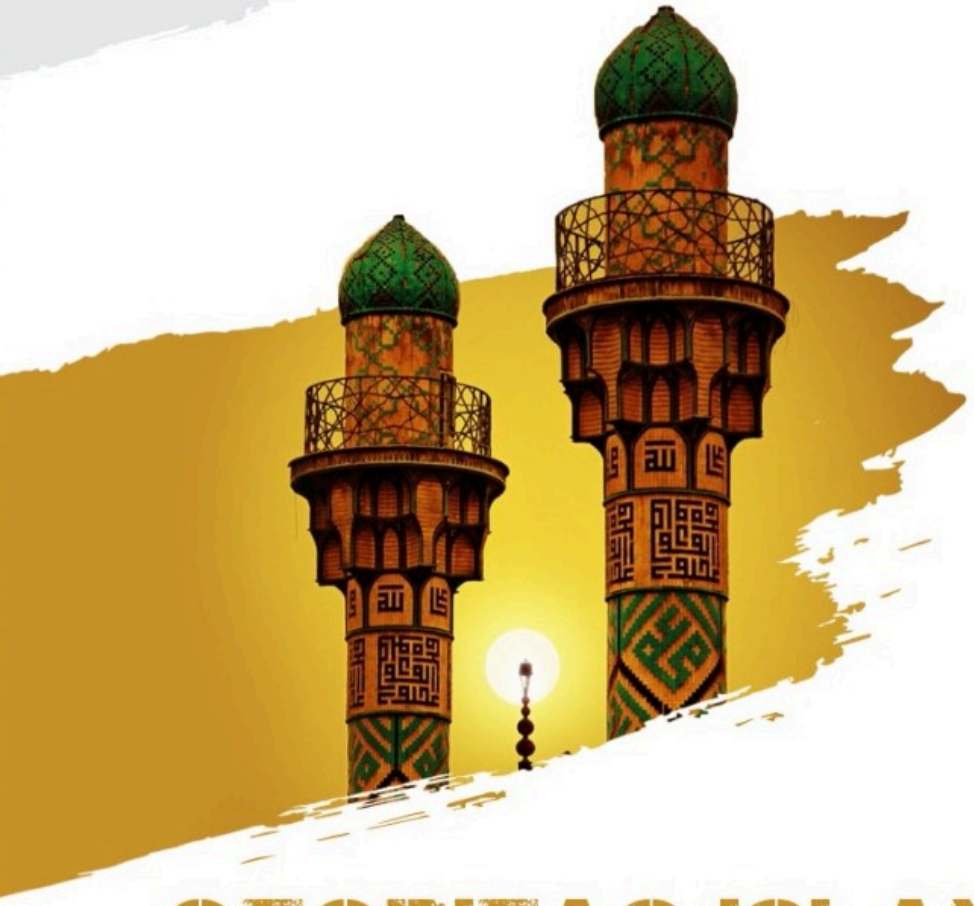
Muhammad Latif Fauzi
Imam Mustofa
Ibnu Akbar Maliki



OTORITAS ISLAM DAN PRODUKSI FATWA DI MESIR

SAID PRESS

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Raden Mas Said

SURAKARTA – INDONESIA

Otoritas Islam dan Produksi Fatwa di Mesir

PCI NU BELANDA
SELA
MA
SUK
KEPADA:
Prof. Dr.
MUHAMMAD LATIF FAUZI, SHI., MSI., MA.
Atas diraihnya Guru Besar Profesor bidang ilmu Pemikiran Hukum Keluarga Islam UIN Raden Mas Said Surakarta
"Semoga Ilmu yang diperoleh bermanfaat bagi nusa dan bangsa. Aamiin.
PCI NU BELANDA
nubelanda.nl

Otoritas Islam dan Produksi Fatwa di Mesir

Muhammad Latif Fauzi
Imam Mustofa
Ibnu Akbar Maliki

SAID PRESS

OTORITAS ISLAM DAN
PRODUKSI FATWA DI MESIR
Muhammad Latif Fauzi
Imam Mustofa
Ibnu Akbar Maliki

Desain Cover :
Gerbang Media Aksara

Tata Letak :
Gerbang Media Aksara

Editor :
Aris Widodo

Ukuran :
x + 124 hlm : 15.5 x 23 cm

ISBN : 978-623-6666-43-2
Cetakan Pertama :
Desember 2025

Hak Cipta 2025, Pada Penulis
Isi diluar tanggung jawab percetakan

Copyright © 2025 by Gerbang Media Aksara
All Right Reserved
Hak cipta dilindungi undang-undang
Dilarang keras menerjemahkan, memfotokopi, atau
memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini
tanpa izin tertulis dari Penerbit.

PENERBIT SAID PRESS
Telp/Faks: (0274) 4353671/081578513092

Daftar Isi

Halaman Sampul

Daftar Isi

Kata Pengantar Penulis

Sambutan Ketua LPPM UIN Raden Mas Said Surakarta

Bab I. Pendahuluan

1. Latar Belakang
2. Pertanyaan
3. Tujuan

Bab II. Dinamika Islam dan Politik di Mesir

1. Islam dan Kekuasaan di Mesir Pra-Kolonial
2. Kolonialisme dan Transformasi Sosial-Politik
3. Islam dan Negara di Era Nasser, Sadat, dan Mubarak
4. Revolusi 2011, Ikhwanul Muslimin, dan Politik Islam Kontemporer
5. Islam di Luar Politik Formal

Bab III. Otoritas Keagamaan Islam dan Produksi Fatwa di Mesir

1. Al-Azhar Al-Syarif
2. Dar al-Ifta' al-Misriyyah

Bab IV. Kontrol Negara dan Navigasi Kompleksitas Otoritas Islam

1. Sejarah Relasi Negara dan Otoritas Islam

2. Institusionalisasi dan Instrumentalisasi Otoritas Keagamaan
3. Kontestasi dan Fragmentasi Otoritas Islam Kontemporer
4. Strategi Negara dalam Merespons Pluralitas Otoritas Islam

Bab V. Kesimpulan

Kata Pengantar Penulis

Segala puji bagi Allah SWT yang telah memberikan rahmat, kekuatan, dan kesempatan kepada kami untuk menyelesaikan penulisan buku ini. Shalawat dan salam semoga tercurah kepada Nabi Muhammad SAW, keluarga, sahabat, dan seluruh umatnya yang setia menapaki jalan ilmu dan perjuangan.

Buku ini lahir dari keprihatinan sekaligus rasa ingin tahu yang mendalam terhadap perubahan besar dalam struktur otoritas keagamaan di dunia Muslim, khususnya di Mesir, yang selama berabad-abad dikenal sebagai pusat keilmuan Islam dan penghasil otoritas keagamaan paling berpengaruh di dunia Islam Sunni. Dalam beberapa dekade terakhir, dinamika politik, perkembangan teknologi digital, dan transformasi sosial telah menggeser pola-pola tradisional otoritas keagamaan dan melahirkan bentuk-bentuk baru yang lebih cair, kompleks, dan sering kali ambigu.

Mesir dipilih sebagai fokus studi karena kekayaan sejarah dan institusinya yang unik—Al-Azhar al-Syarif dan Dar al-Ifta al-Misriyyah—yang telah memainkan peran sentral dalam kehidupan keislaman, baik di tingkat lokal maupun global. Namun, dalam arus modernitas dan digitalisasi, otoritas-otoritas ini tidak lagi berdiri tanpa tantangan. Munculnya aktor-aktor baru, media sosial, serta konfigurasi politik yang terus berubah telah menuntut respons-respons baru dari institusi keagamaan, dan inilah yang menjadi perhatian utama dalam buku ini.

Ucapan terima kasih kami sampaikan kepada semua pihak yang telah membantu proses penulisan buku ini, terutama

kepada para kolega dan narasumber yang telah meluangkan waktu dan berbagi pengetahuan. Kami juga berterima kasih kepada lembaga dan institusi yang telah memberikan dukungan moral maupun material dalam menyelesaikan proyek ini.

Akhirnya, kami menyadari bahwa buku ini masih jauh dari sempurna. Kritik dan masukan sangat kami harapkan untuk penyempurnaan di masa mendatang. Semoga buku ini dapat memberikan kontribusi berarti bagi pengembangan studi Islam kontemporer, khususnya dalam memahami perubahan-perubahan yang sedang berlangsung dalam otoritas keagamaan di dunia Muslim.

Surakarta, Agustus 2025

Tim Penulis

Sambutan Ketua LPPM UIN Raden Mas Said Surakarta

Puji syukur kami panjatkan ke hadirat Allah SWT atas limpahan rahmat dan karunia-Nya sehingga buku berjudul Otoritas Islam dan Produksi Fatwa di Mesir ini dapat diterbitkan dan hadir di tengah-tengah pembaca. Buku ini merupakan salah satu luaran penting dari kegiatan riset yang tidak hanya merekam perubahan sosial keagamaan di Mesir, tetapi juga merefleksikan dinamika otoritas Islam yang relevan bagi dunia Muslim secara lebih luas, termasuk Indonesia.

Sebagai Ketua Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LPPM) UIN Raden Mas Said Surakarta, saya menyambut baik kehadiran karya ilmiah ini. Buku ini menjadi contoh nyata dari bagaimana riset akademik dapat memberikan kontribusi yang bermakna terhadap pemahaman isu-isu kontemporer, terutama dalam bidang studi Islam, hubungan agama dan negara, serta tantangan otoritas keagamaan di era digital.

Transformasi digital telah menghadirkan tantangan baru bagi otoritas keagamaan tradisional, sekaligus membuka peluang-peluang baru bagi pembaruan wacana keislaman. Buku ini secara mendalam menelaah kasus Mesir sebagai cermin dari ketegangan antara warisan tradisi, otoritas negara, dan arus modernitas digital yang terus berkembang. Analisis yang ditawarkan penulis bukan hanya tajam secara akademik, tetapi juga reflektif terhadap kondisi umat Islam hari ini.

Kami di LPPM meyakini bahwa tugas perguruan tinggi tidak berhenti pada pengajaran, tetapi juga mencakup penelitian dan

pengabdian kepada masyarakat secara luas. Oleh karena itu, publikasi ilmiah seperti ini menjadi bagian penting dari komitmen kami untuk mendorong budaya riset yang bermutu dan berkontribusi nyata bagi kehidupan masyarakat dan wacana global.

Ucapan terima kasih kami sampaikan kepada penulis dan seluruh tim yang telah bekerja keras dalam menghasilkan buku ini. Semoga buku ini menjadi referensi penting bagi para akademisi, peneliti, mahasiswa, dan siapa pun yang tertarik pada isu-isu keislaman kontemporer.

Surakarta, Agustus 2025

Prof. Dr. Muhammad Latif Fauzi, SHI., MSI., MA.

Ketua Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat UIN Raden Mas Said Surakarta

Bab I

Pendahuluan

1. Latar Belakang

Selama berabad-abad, otoritas keagamaan dalam dunia Muslim ditenun secara cermat melalui institusi-institusi yang mapan, dengan para ulama dan pusat-pusat ilmu keislaman yang dihormati sebagai penopang utamanya. Di Mesir, tradisi ini menemukan ekspresi paling menonjol dalam institusi Al-Azhar, universitas yang telah berdiri selama ribuan tahun dan menjadi benteng ilmu Islam yang pengaruhnya melampaui batas-batas geografis dan tradisi intelektual. Selain itu, terdapat pula Dar al-Ifta al-Misriyyah, lembaga negara yang memiliki peran penting dalam mengeluarkan fatwa dan memberikan panduan keagamaan yang otoritatif dalam hukum dan praktik Islam.

Lembaga-lembaga ini berfungsi sebagai saluran utama—dan sering kali satu-satunya—untuk memahami ajaran agama. Fatwa dan panduan mereka sangat berpengaruh dalam membentuk wacana keagamaan, menentukan praktik ritual, serta memberikan kerangka etika dan moral yang menopang kehidupan sosial. Akses terhadap ilmu keislaman pada masa itu sangat terbatas, mengharuskan adanya kedekatan fisik dengan para ulama, keterlibatan intens dengan teks-teks keagamaan melalui jalur pendidikan formal, serta ketaatan pada tafsir yang diturunkan secara turun-temurun. Struktur hierarkis ini, yang ditandai dengan garis keilmuan yang jelas dan pengakuan institusional, memberikan stabilitas dan koherensi dalam kehidupan beragama.

Namun, beberapa dekade terakhir abad ke-20 dan awal abad ke-21 membawa perubahan besar, dipicu oleh revolusi digital yang mengubah lanskap informasi global. Internet yang berkembang pesat, jangkauan media sosial yang melintasi batas geografis dan sosial, serta aksesibilitas teknologi mobile yang semakin luas, telah secara fundamental mengubah cara orang mengakses, mengkonsumsi, dan berinteraksi dengan informasi, termasuk yang bersifat sakral dan spiritual.

Transformasi digital ini tidak hanya menyentuh pinggiran kehidupan beragama, melainkan turut membentuk ulang otoritas keagamaan di seluruh dunia Muslim. Batas-batas penyebaran pengetahuan keagamaan menjadi lebih terbuka, para penjaga tradisional otoritas agama kini menghadapi lanskap yang kompetitif dan dinamis, dan sumber, bentuk, serta legitimasi otoritas keagamaan sedang dinegosiasikan dan didefinisikan ulang dalam ranah digital yang luas dan sering kali tak teratur.

Buku ini memliki fokus analisis Mesir sebagai studi kasus yang menarik untuk memahami dinamika transformasi otoritas keagamaan. Warisan Islam yang mendalam dan institusi keagamaan yang memiliki pengaruh historis memberikan lensa yang unik untuk mengkaji bagaimana tradisi dan modernitas berinteraksi dalam era digital yang terus berkembang.

Kami melihat bagaimana internet dan teknologi terkait telah mendemokratisasi akses terhadap ilmu keislaman bagi umat Muslim Mesir, memungkinkan mereka untuk menjelajahi berbagai tafsir, mengakses teks-teks primer, dan bahkan melewati mediasi tradisional dari ulama. Selain itu, kami akan menganalisis kemunculan tokoh-tokoh keagamaan daring yang meskipun tidak selalu memiliki kredensial formal, telah mendapatkan pengaruh luas melalui kehadiran digital mereka—sebuah tantangan terhadap dominasi institusi tradisional seperti Al-Azhar Al-Sharif dan Dar al-Ifta al-Misriyyah.

Buku ini juga membahas bagaimana institusi-institusi keagamaan resmi Mesir merespons dinamika digital dengan membangun platform daring mereka sendiri, menyampaikan

fatwa, dan berinteraksi dengan audiens yang jauh lebih luas. Kami akan menilai strategi mereka, keberhasilan yang dicapai, serta tantangan yang dihadapi, termasuk upaya melawan narasi ekstremis yang berkembang secara daring. Akhirnya, kami juga akan mengkaji hubungan kompleks antara kontrol negara, kebebasan digital, dan bagaimana dinamika politik dan sosial ini mempengaruhi legitimasi dan pengaruh otoritas keagamaan dalam konteks Mesir kontemporer.

Dengan menganalisis faktor-faktor yang saling terkait ini, buku ini bertujuan untuk menjelaskan perubahan mendalam yang sedang terjadi dalam lanskap keagamaan Mesir dan memberikan wawasan yang lebih luas tentang transformasi otoritas keagamaan di dunia Muslim dalam era digital. Kami berpendapat bahwa era digital membawa perubahan signifikan terhadap otoritas keagamaan di Mesir, mencerminkan tren di dunia Muslim secara umum.

2. Pertanyaan

Buku ini akan difokuskan pada pertanyaan-pertanyaan penelitian utama berikut:

a. Bagaimana otoritas keagamaan dibentuk dan dilegitimasi dalam berbagai tradisi keagamaan di Mesir modern?
b. Apa peran otoritas keagamaan Mesir dalam membentuk kehidupan moral, sosial, dan politik komunitas mereka?
c. Bagaimana otoritas keagamaan di Mesir menyesuaikan diri atau menolak tantangan kontemporer seperti sekularisasi, digitalisasi, dinamika lintas agama, dan gerakan sosial yang memperjuangkan kesetaraan gender?
d. Apa saja mekanisme yang digunakan oleh otoritas keagamaan Mesir untuk mempertahankan pengaruh dan otoritas mereka di tengah masyarakat yang semakin pluralistik?
e. Bagaimana otoritas keagamaan Mesir terlibat dengan kekuasaan politik, pemerintahan, dan gerakan keadilan sosial di berbagai wilayah?

3. Tujuan

Penulis buku ini memiliki tujuan sebagai berikut:

a. Menganalisis proses pembentukan, pendidikan, dan legitimasi otoritas keagamaan dalam berbagai tradisi.
b. Menilai peran dan pengaruh otoritas keagamaan dalam konteks sosial dan politik kontemporer.
c. Mengeksplorasi bagaimana otoritas keagamaan menyesuaikan diri atau menolak tantangan modern, khususnya sekularisasi dan pluralisme.
d. Menyediakan kerangka komparatif untuk memahami variasi dan kesamaan dalam cara kerja otoritas keagamaan di tingkat global.

Bab II

Dinamika Islam dan Politik di Mesir

Mesir merupakan salah satu negara terpenting dalam dunia Islam, tidak hanya karena warisan sejarahnya sebagai pusat peradaban, tetapi juga karena posisinya sebagai locus utama perkembangan intelektual, politik, dan sosial dalam sejarah modern Islam. Sejak era pra-modern hingga kontemporer, Mesir memainkan peran strategis dalam membentuk pemikiran keislaman, dinamika kekuasaan negara, dan relasi antara agama dan masyarakat. Kota Kairo, dengan Universitas Al-Azhar sebagai pusat otoritas keagamaan Sunni, telah lama menjadi referensi otoritatif dalam bidang fiqh, tafsir, dan pendidikan Islam. Namun demikian, hubungan antara agama, negara, dan masyarakat di Mesir tidak pernah berjalan linier. Ia selalu menjadi medan tarik-ulur antara kekuasaan politik dan wacana keagamaan, antara ideologi sekuler dan aspirasi Islamis, antara otoritarianisme dan mobilisasi rakyat.

Dalam sejarah modern Mesir, pergeseran dramatis dalam lanskap sosial dan politik sering kali disertai dengan redefinisi peran Islam dalam ruang publik. Kolonialisme Inggris yang dimulai pada 1882, misalnya, tidak hanya memicu resistensi politik, tetapi juga mendorong lahirnya reformasi pemikiran Islam yang melibatkan tokoh seperti Jamal al-Din al-Afghani dan Muhammad Abduh. Di sisi lain, rezim-rezim pasca kemerdekaan seperti Gamal Abdel Nasser dan Anwar Sadat merepresentasikan dua orientasi negara yang berbeda terhadap

Islam: satu represif-sekuler, yang lain mengakomodasi Islamisme dalam batas tertentu. Perubahan ini menunjukkan bagaimana negara Mesir secara aktif berupaya mengatur dan mengontrol ekspresi keagamaan sebagai bagian dari strategi kekuasaannya.

Pertanyaan yang mendasari studi ini adalah: bagaimana Islam menjadi aktor dan arena dalam sejarah sosial-politik Mesir sejak era pra-modern hingga kontemporer? Bagaimana hubungan antara aktor-aktor keagamaan seperti ulama, gerakan Islamis, dan negara membentuk wajah Islam di ruang publik Mesir? Dan bagaimana perkembangan teknologi dan media sosial di era digital turut memengaruhi bentuk dan arah otoritas keagamaan hari ini.

Secara metodologis, studi ini menggunakan pendekatan sejarah sosial dan politik, dengan sumber-sumber primer dan sekunder yang mencakup literatur akademik, arsip kolonial, dokumen gerakan Islamis, serta wawasan dari kajian antropologi agama. Pendekatan ini memungkinkan analisis yang holistik atas kompleksitas interaksi antara negara, agama, dan masyarakat di Mesir. Tulisan ini juga memanfaatkan teori otoritas keagamaan, sosiologi Islam, dan studi poskolonial sebagai kerangka analitis untuk memahami dinamika tersebut.

Studi tentang Islam dan politik di Mesir menjadi sangat relevan di tengah meningkatnya perhatian terhadap peran agama dalam politik global dan dalam konteks transformasi pasca-Arab Spring. Mesir menjadi contoh penting karena memiliki sejarah panjang interaksi antara Islam dan kekuasaan, yang mencerminkan dialektika yang lebih luas antara tradisi dan modernitas, stabilitas dan perubahan, serta antara wacana agama dan praktik politik. Dengan demikian, Mesir bukan hanya objek kajian, tetapi juga jendela untuk memahami dinamika yang lebih besar di dunia Islam.

Bab ini dibagi ke dalam beberapa bagian. Bagian pertama mengulas peran Islam dalam struktur kekuasaan pra-kolonial, khususnya pada masa Mamluk dan Ottoman. Bagian kedua membahas dampak kolonialisme dan munculnya pemikiran reformis Islam modern. Bagian ketiga mengkaji kebijakan

negara terhadap Islam pada masa Nasser, Sadat, dan Mubarak. Bagian keempat mengeksplorasi transformasi pasca-revolusi 2011 dan kembalinya militer ke panggung utama.

1. Islam dan Kekuasaan di Mesir Pra-Kolonial

Islam memainkan peran yang sangat penting dalam struktur kekuasaan Mesir pra-kolonial, khususnya selama periode Mamluk (1250–1517) dan Ottoman (1517–1798). Pada masa ini, agama Islam tidak hanya menjadi sumber moralitas masyarakat, tetapi juga pilar utama legitimasi politik. Kelas ulama (ʻulamāʾ), yang menguasai pengetahuan keislaman dan bertugas dalam bidang pengajaran, hukum, dan peradilan, menempati posisi sentral dalam tatanan sosial Mesir. Mereka tidak memiliki kekuasaan politik formal, namun kekuatan simbolik dan sosial mereka menjadikan mereka mitra penting dalam penyelenggaraan negara.

a. Ulama, Al-Azhar, dan Fungsi Sosial Keagamaan

Ulama di Mesir, terutama yang berafiliasi dengan Al-Azhar, telah lama memegang peranan sentral dalam kehidupan sosial dan keagamaan masyarakat. Al-Azhar sendiri bukan sekadar institusi pendidikan Islam tertua di dunia, melainkan juga pusat otoritas keagamaan yang berpengaruh secara luas dalam pengembangan ilmu agama, hukum Islam, dan kehidupan sosial-politik umat Muslim di Mesir dan dunia Islam secara umum.

Sejak didirikan pada abad ke-10, Al-Azhar berkembang menjadi lembaga yang melatih para ulama dengan standar ilmiah tinggi dalam ilmu-ilmu agama dan berbagai disiplin keislaman. Para ulama Al-Azhar menjalankan fungsi ijtihad dan fatwa yang menjadi rujukan utama dalam menetapkan hukum Islam (syariah) serta pedoman moral bagi umat. Fungsi ini menjadikan ulama sebagai mediator antara teks-teks suci dan praktik sosial masyarakat.

Selain sebagai pusat pendidikan, ulama dan Al-Azhar juga memiliki peran penting dalam menjaga keseimbangan sosial melalui fungsi sosial keagamaan. Mereka tidak hanya berperan sebagai guru dan pemimpin spiritual, tetapi juga sebagai penengah dalam konflik sosial, pemberi nasihat bagi penguasa, dan pengawas moral masyarakat. Ulama sering kali menjadi ujung tombak dalam penyelenggaraan ritual keagamaan, seperti khutbah Jumat, pengelolaan zakat, dan administrasi waqaf yang memiliki dampak sosial-ekonomi signifikan. Nathan J. Brown menulis bahwa "Peran ulama di Mesir bukan hanya dalam ranah teologis, tetapi juga sebagai agen sosial yang menjaga harmoni dan keadilan dalam masyarakat."[1]

Keistimewaan Al-Azhar sebagai lembaga juga terletak pada kemampuannya beradaptasi dengan perubahan zaman. Meskipun konservatif dalam beberapa aspek, Al-Azhar sejak masa modernisasi Mesir telah berupaya mengintegrasikan ilmu-ilmu modern dalam kurikulumnya, sekaligus mempertahankan otoritas tradisionalnya. Institusi ini menjadi arena dialog dan negosiasi antara nilai-nilai Islam klasik dan tuntutan modernitas, termasuk dalam konteks reformasi hukum dan pendidikan.

Para ulama Al-Azhar memiliki legitimasi yang kuat di mata masyarakat. Legitimasi ini menjadikan mereka sebagai figur kunci dalam berbagai peristiwa sosial-politik, mulai dari perlawanan terhadap kolonialisme hingga proses pembentukan negara modern. Keberadaan ulama juga berperan dalam memediasi ketegangan antara kekuasaan negara dan tuntutan masyarakat, khususnya dalam isu-isu yang berkaitan dengan hukum Islam dan kebijakan sosial.

Namun, fungsi sosial keagamaan ulama dan Al-Azhar tidak lepas dari tantangan. Pendudukan Inggris dan modernisasi membawa tekanan yang memaksa ulama menyesuaikan diri dengan realitas baru, sekaligus menghadapi persaingan dengan ideologi sekuler dan nasionalis. Meskipun demikian, Al-Azhar

[1] Nathan J. Brown, *The Rule of Law in the Arab World: Courts in Egypt and the Gulf* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 52.

tetap menjadi institusi sentral yang menjaga kesinambungan tradisi keagamaan dan menjadi simbol otoritas Islam di Mesir.

Dalam konteks masyarakat luas, ulama juga menjadi penjaga norma sosial yang mengatur perilaku dan hubungan antarindividu. Melalui fatwa dan pengajaran mereka, ulama berkontribusi dalam pembentukan identitas kolektif Muslim dan menjaga stabilitas sosial dengan menyediakan panduan moral yang jelas. Peran ini semakin penting di tengah perubahan sosial yang cepat dan tantangan globalisasi.

Al-Azhar berfungsi sebagai pusat legitimasi keagamaan, dan dalam banyak kasus, menjadi penyeimbang kekuasaan negara. Dalam konteks politik, para penguasa sering kali mencari legitimasi dari para ulama, yang dapat mengeluarkan fatwa atau dukungan publik atas tindakan negara. Misalnya, selama masa Sultan Mamluk, ulama digunakan untuk membenarkan kebijakan perpajakan baru atau perang melawan musuh tertentu melalui otoritas fatwa mereka. Jonathan Berkey menulis bahwa "dalam masyarakat Muslim pra-modern, ulama bukan hanya penjaga ilmu, tetapi juga agen stabilitas sosial dan budaya."[2]

b. Kekuasaan Politik dan Otoritas Agama di Era Mamluk dan Ottoman

Pada masa pemerintahan Mamluk (1250–1517) dan Ottoman (1517–1798), hubungan antara kekuasaan politik dan otoritas agama di Mesir menjadi sangat kompleks dan saling terkait. Kedua era ini menandai dinamika yang khas dalam pengelolaan pemerintahan yang berusaha mengintegrasikan legitimasi agama ke dalam struktur politik guna memperkokoh kekuasaan sekaligus menjaga stabilitas sosial.

Pada masa Mamluk, penguasa mengadopsi strategi menggabungkan kekuasaan militer dan otoritas agama sebagai alat legitimasi pemerintahan. Para sultan Mamluk secara aktif mendukung institusi-institusi keagamaan seperti Al-Azhar,

[2] Jonathan P. Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 8.

madrasah, dan waqf (endowment keagamaan), yang tidak hanya menjadi pusat pendidikan dan keagamaan, tetapi juga memainkan peran sosial dan ekonomi penting. Dengan memberikan patronase kepada ulama dan lembaga keagamaan, para sultan memperkuat dukungan mereka dari kelas ulama dan rakyat. Raymond berpendapat bahwa "pemerintahan Mamluk memanfaatkan otoritas ulama sebagai alat penguatan legitimasi, sekaligus menjadikan institusi keagamaan sebagai pusat kekuasaan sosial."[3]

Para ulama pada masa ini memperoleh kedudukan yang kuat dalam struktur sosial-politik. Mereka tidak hanya berfungsi sebagai penjaga ajaran Islam dan pemberi fatwa, tetapi juga sebagai mediator antara penguasa dan masyarakat. Ulama kadang berperan dalam pengadilan syariah yang mengatur persoalan hukum keluarga, waris, dan kontrak ekonomi, sehingga menjembatani hubungan antara hukum agama dan kehidupan sehari-hari rakyat.

Ketika Mesir berada di bawah kekuasaan Kesultanan Ottoman, terdapat perubahan signifikan namun dengan kesinambungan dalam hubungan antara kekuasaan politik dan otoritas agama. Ottoman mengadopsi sistem pemerintahan yang memanfaatkan konsep sultan-khalifah, di mana sultan juga dianggap sebagai khalifah (pemimpin umat Islam). Hal ini memberikan dimensi religius tambahan pada kekuasaan politik yang bersifat sentralistik dan birokratis.

Dalam konteks ini, Al-Azhar memperoleh posisi strategis sebagai institusi yang diakui oleh pemerintah Ottoman sebagai pusat keagamaan dan pendidikan Islam utama di Mesir. Pemerintah Ottoman memberikan dukungan kepada Al-Azhar melalui pendanaan dan pengangkatan ulama senior (shaykh al-Azhar), yang berperan sebagai figur kunci dalam mempertahankan otoritas agama. Namun, penguasa juga berusaha mengontrol ulama agar tidak menentang kebijakan negara, sehingga tercipta hubungan yang saling bergantung tetapi juga penuh ketegangan.

[3] André Raymond, *Cairo* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), 123.

Sistem hukum di era Ottoman juga menunjukkan perpaduan antara hukum negara (qanun) dan hukum Islam (sharia). Walaupun pengadilan syariah tetap berfungsi secara luas, penguasa memperkenalkan peraturan-peraturan sekuler yang mengatur aspek-aspek administrasi dan ekonomi, menandai awal mula modernisasi administratif di Mesir. Peran ulama dalam pengadilan syariah menjadi sangat penting dalam menjaga keseimbangan antara hukum agama dan kebijakan negara.

Selain itu, waqf menjadi instrumen penting yang menghubungkan kekuasaan politik dengan otoritas agama. Melalui pengelolaan waqf, penguasa dan ulama mengatur berbagai fasilitas sosial, seperti sekolah, rumah sakit, dan masjid, yang berkontribusi pada stabilitas sosial dan legitimasi kekuasaan. Pengelolaan waqf juga menjadi sumber pendanaan yang signifikan bagi Al-Azhar dan lembaga-lembaga keagamaan lainnya.Namun, hubungan antara kekuasaan politik dan otoritas agama tidak selalu harmonis. Ketegangan kerap terjadi ketika kepentingan penguasa berhadapan dengan kemandirian ulama dalam menafsirkan dan menerapkan hukum Islam. Misalnya, ulama Al-Azhar kadang-kadang menolak kebijakan penguasa yang dianggap bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam, yang menimbulkan konflik yang memperlihatkan batas-batas kekuasaan religius dan politik.

Secara keseluruhan, masa Mamluk dan Ottoman menegaskan bahwa otoritas agama di Mesir tidak berdiri sendiri, tetapi selalu berinteraksi secara dinamis dengan kekuasaan politik. Sinergi dan konflik antara keduanya membentuk fondasi bagi struktur sosial-politik Mesir yang berlanjut hingga era modern, di mana Al-Azhar tetap menjadi pusat otoritas keagamaan yang memiliki pengaruh besar dalam kehidupan masyarakat dan negara.

c. Masyarakat Sipil Islam dan Peran Sosial Ulama

Pada masa pemerintahan Mamluk (1250–1517) dan Ottoman (1517–1798), hubungan antara kekuasaan politik dan otoritas agama di Mesir menjadi sangat kompleks dan saling terkait.

Kedua era ini menandai dinamika yang khas dalam pengelolaan pemerintahan yang berusaha mengintegrasikan legitimasi agama ke dalam struktur politik guna memperkokoh kekuasaan sekaligus menjaga stabilitas sosial.

Pada masa Mamluk, penguasa mengadopsi strategi menggabungkan kekuasaan militer dan otoritas agama sebagai alat legitimasi pemerintahan. Para sultan Mamluk secara aktif mendukung institusi-institusi keagamaan seperti Al-Azhar, madrasah, dan waqf (endowment keagamaan), yang tidak hanya menjadi pusat pendidikan dan keagamaan, tetapi juga memainkan peran sosial dan ekonomi penting. Dengan memberikan patronase kepada ulama dan lembaga keagamaan, para sultan memperkuat dukungan mereka dari kelas ulama dan rakyat. André Raymond dalam bukunya Cairo menyebut bahwa "pemerintahan Mamluk memanfaatkan otoritas ulama sebagai alat penguatan legitimasi, sekaligus menjadikan institusi keagamaan sebagai pusat kekuasaan sosial."[4]

Para ulama pada masa ini memperoleh kedudukan yang kuat dalam struktur sosial-politik. Mereka tidak hanya berfungsi sebagai penjaga ajaran Islam dan pemberi fatwa, tetapi juga sebagai mediator antara penguasa dan masyarakat. Ulama kadang berperan dalam pengadilan syariah yang mengatur persoalan hukum keluarga, waris, dan kontrak ekonomi, sehingga menjembatani hubungan antara hukum agama dan kehidupan sehari-hari rakyat.

Ketika Mesir berada di bawah kekuasaan Kesultanan Ottoman, terdapat perubahan signifikan namun dengan kesinambungan dalam hubungan antara kekuasaan politik dan otoritas agama. Ottoman mengadopsi sistem pemerintahan yang memanfaatkan konsep sultan-khalifah, di mana sultan juga dianggap sebagai khalifah (pemimpin umat Islam). Hal ini memberikan dimensi religius tambahan pada kekuasaan politik yang bersifat sentralistik dan birokratis.

Dalam konteks ini, Al-Azhar memperoleh posisi strategis sebagai institusi yang diakui oleh pemerintah Ottoman sebagai

[4] Ibid.

pusat keagamaan dan pendidikan Islam utama di Mesir. Pemerintah Ottoman memberikan dukungan kepada Al-Azhar melalui pendanaan dan pengangkatan ulama senior (shaykh al-Azhar), yang berperan sebagai figur kunci dalam mempertahankan otoritas agama. Namun, penguasa juga berusaha mengontrol ulama agar tidak menentang kebijakan negara, sehingga tercipta hubungan yang saling bergantung tetapi juga penuh ketegangan.

Sistem hukum di era Ottoman juga menunjukkan perpaduan antara hukum negara (qanun) dan hukum Islam (sharia). Walaupun pengadilan syariah tetap berfungsi secara luas, penguasa memperkenalkan peraturan-peraturan sekuler yang mengatur aspek-aspek administrasi dan ekonomi, menandai awal mula modernisasi administratif di Mesir. Peran ulama dalam pengadilan syariah menjadi sangat penting dalam menjaga keseimbangan antara hukum agama dan kebijakan negara.

Selain itu, waqf menjadi instrumen penting yang menghubungkan kekuasaan politik dengan otoritas agama. Melalui pengelolaan waqf, penguasa dan ulama mengatur berbagai fasilitas sosial, seperti sekolah, rumah sakit, dan masjid, yang berkontribusi pada stabilitas sosial dan legitimasi kekuasaan. Pengelolaan waqf juga menjadi sumber pendanaan yang signifikan bagi Al-Azhar dan lembaga-lembaga keagamaan lainnya.

Namun, hubungan antara kekuasaan politik dan otoritas agama tidak selalu harmonis. Ketegangan kerap terjadi ketika kepentingan penguasa berhadapan dengan kemandirian ulama dalam menafsirkan dan menerapkan hukum Islam. Misalnya, ulama Al-Azhar kadang-kadang menolak kebijakan penguasa yang dianggap bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam, yang menimbulkan konflik yang memperlihatkan batas-batas kekuasaan religius dan politik.

Secara keseluruhan, masa Mamluk dan Ottoman menegaskan bahwa otoritas agama di Mesir tidak berdiri sendiri, tetapi selalu berinteraksi secara dinamis dengan kekuasaan politik. Sinergi dan konflik antara keduanya

membentuk fondasi bagi struktur sosial-politik Mesir yang berlanjut hingga era modern, di mana Al-Azhar tetap menjadi pusat otoritas keagamaan yang memiliki pengaruh besar dalam kehidupan masyarakat dan negara

Wakaf juga menjamin independensi relatif lembaga-lembaga keislaman dari intervensi negara. Keadaan ini menciptakan ruang publik Islam yang hidup di Mesir pra-modern, di mana ulama menjadi bagian dari masyarakat sipil yang aktif, bukan sekadar alat kekuasaan. Menurut Hoexter dkk, "melalui institusi wakaf dan pengajaran di Al-Azhar, para ulama membentuk ruang publik Islam yang memungkinkan lahirnya bentuk-bentuk awal resistensi dan kritik sosial terhadap kekuasaan."[5]

d. Menuju Era Modern: Kekuatan Lama dalam Krisis

Menjelang akhir abad ke-18, tatanan ini mulai menunjukkan tanda-tanda krisis. Ketika Prancis di bawah Napoleon Bonaparte menduduki Mesir pada 1798, institusi-institusi Islam—terutama Al-Azhar—menjadi simbol resistensi terhadap penjajahan. Para ulama memimpin protes, pengorganisasian masyarakat, dan negosiasi dengan kekuatan kolonial. Meski akhirnya Prancis menarik diri, dampaknya terhadap struktur lama kekuasaan sangat besar: model kekuasaan lama berbasis aliansi antara ulama dan penguasa mulai goyah ketika realitas modernisasi militer dan politik memaksa Mesir masuk ke dalam orbit modernitas. Reid berpendapat bahwa "Napoleon menyadari bahwa untuk menaklukkan Mesir, ia harus memengaruhi para ulama terlebih dahulu."[6]

Krisis ini mempercepat munculnya elite baru dan gagasan baru, termasuk reformisme Islam dan nasionalisme sekuler yang akan menjadi tema besar pada abad ke-19 dan 20. Namun warisan dari masa pra-modern tetap penting dalam memahami

[5] Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, and Nehemia Levtzion, eds., The Public Sphere in Muslim Societies (Albany: SUNY Press, 2002), 29.

[6] Donald Malcolm Reid, Napoleon in Egypt (London: I.B. Tauris, 2001), 113.

bagaimana masyarakat Mesir memaknai hubungan antara agama, kekuasaan, dan masyarakat hingga hari ini.

2. Kolonialisme dan Transformasi Sosial-Politik

Masuknya kolonialisme ke Mesir pada abad ke-19, terutama melalui pendudukan Inggris pada tahun 1882, menandai titik balik penting dalam relasi antara Islam, negara, dan masyarakat. Di satu sisi, kolonialisme menghancurkan struktur kekuasaan lama yang berbasis pada kerja sama antara penguasa Muslim dan ulama tradisional. Di sisi lain, kolonialisme justru mendorong lahirnya bentuk-bentuk baru dari aktivisme Islam, reformisme keagamaan, dan politik identitas yang akan membentuk Mesir modern.

a. Pendudukan Inggris dan Disrupsi Struktural

Pendudukan Inggris atas Mesir sejak 1882 menjadi titik balik besar dalam lanskap sosial, politik, dan keagamaan negeri tersebut. Meskipun secara formal Mesir masih merupakan bagian dari Kekaisaran Ottoman hingga 1914, kekuasaan efektif berada di tangan para pejabat kolonial Inggris, khususnya di bawah kontrol Konsul Jenderal Lord Cromer (Evelyn Baring). Pendudukan ini membawa disrupsi struktural yang mendalam terhadap institusi-institusi tradisional Mesir, termasuk institusi keagamaan, ekonomi agraria, dan tatanan sosial-politik berbasis patron-klien.

Kehadiran Inggris berakar dari kepentingan geopolitik, terutama untuk mengamankan Terusan Suez yang menjadi jalur vital antara Eropa dan India. Namun, efek dari pendudukan jauh melampaui kepentingan militer dan ekonomi. Inggris segera mereorganisasi birokrasi Mesir, mereformasi sistem pajak, dan memodernisasi administrasi negara dengan logika kolonial, yang seringkali bertentangan dengan struktur sosial Islam yang telah mengakar.

Salah satu dampak utama adalah marginalisasi lembaga-lembaga Islam, terutama Al-Azhar. Sebagai pusat otoritas

keagamaan Sunni tertua di dunia Islam, Al-Azhar sebelumnya memiliki peran penting dalam pendidikan, legislasi, dan bahkan peradilan. Namun, Inggris meminggirkan peran Al-Azhar dalam pemerintahan dan menggantinya dengan sistem hukum sipil yang disusun berdasarkan hukum Eropa, khususnya hukum Prancis. Proses ini memperlemah posisi ulama sebagai pengatur moral dan sosial dalam masyarakat. Mitchell berpendapat bahwa "kebijakan Cromer bukan sekadar soal efisiensi administrasi, melainkan proyek sekularisasi struktural yang sistematis terhadap masyarakat Mesir."[7]

Selain itu, reformasi agraria dan dominasi ekonomi oleh elite kolaborator menciptakan kesenjangan sosial yang tajam. Banyak petani miskin kehilangan akses terhadap tanah, sementara tanah-tanah subur dikuasai oleh tuan tanah besar dan perusahaan asing. Perubahan ini bukan hanya menciptakan penderitaan ekonomi, tetapi juga mendisrupsi struktur tradisional yang mengandalkan jaringan zakat, waqaf, dan solidaritas sosial Islam sebagai bentuk redistribusi kesejahteraan.

Meskipun pendudukan Inggris tidak secara eksplisit memerangi Islam, banyak kebijakan mereka menimbulkan persepsi antagonisme terhadap identitas Islam. Misalnya, pembatasan terhadap pendidikan agama di sekolah-sekolah negeri, pembubaran pengadilan syariah dalam kasus-kasus non-keluarga, serta pengawasan ketat terhadap khutbah dan aktivitas keagamaan yang dianggap politis.

Kondisi ini melahirkan dua reaksi utama: pertama, munculnya ulama dan intelektual reformis yang ingin menyesuaikan Islam dengan modernitas, seperti Muhammad Abduh dan muridnya, Rashid Rida. Mereka mencoba menggabungkan nilai-nilai Islam dengan rasionalitas dan reformasi sosial. Kedua, berkembangnya kesadaran Islam politik yang melihat kolonialisme sebagai tantangan

[7] Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Berkeley: University of California Press, 1991), 78–84.

eksistensial terhadap umat Islam dan mendorong mobilisasi identitas Islam sebagai alat perlawanan.

Muhammad Abduh, yang sempat menjadi Mufti Mesir, percaya bahwa Islam memiliki potensi untuk menyokong kemajuan, asalkan dibersihkan dari taklid dan kebekuan pemikiran. Ia mendukung pendidikan modern, pembaruan fiqh, dan peran akal dalam penafsiran agama. Namun, ide-ide Abduh tetap terbatas dalam lingkaran elite intelektual dan tidak sepenuhnya menyentuh massa Muslim. Menurut Hourani, "reformisme Abduh adalah jawaban atas disrupsi kolonial, tetapi juga merupakan kompromi antara modernitas dan tradisi Islam."[8]

Sebaliknya, Rashid Rida mulai bergeser dari reformisme liberal menuju Islamisme politik yang lebih konservatif. Ia menekankan pentingnya khilafah dan kekuasaan Islam sebagai penangkal dominasi Barat. Gagasan ini menjadi salah satu fondasi bagi lahirnya Ikhwanul Muslimin pada 1928. Secara keseluruhan, pendudukan Inggris tidak hanya mengubah wajah politik Mesir, tetapi juga menciptakan fragmentasi dalam otoritas keagamaan dan mempercepat pergeseran identitas sosial-politik dari tatanan Islam tradisional menuju arena kontestasi antara modernitas kolonial dan Islam sebagai wacana perlawanan.

b. Reformasi Islam dan Kebangkitan Intelektual

Periode akhir abad ke-19 hingga awal abad ke-20 di Mesir ditandai oleh upaya intensif untuk mereformasi Islam sebagai respons terhadap disrupsi sosial-politik akibat pendudukan Inggris dan modernisasi yang dibawa oleh kekuatan kolonial. Reformasi Islam bukan hanya gerakan keagamaan, melainkan juga gerakan intelektual yang mencoba merekonstruksi identitas umat Muslim melalui dialektika antara tradisi dan modernitas.

[8] Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798–1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 134–140.

Tokoh sentral dalam gelombang reformasi ini adalah Muhammad Abduh (1849–1905), yang merupakan murid dari Jamal al-Din al-Afghani, seorang intelektual pan-Islamis yang menekankan pentingnya persatuan umat Islam sebagai penangkal kolonialisme Barat. Abduh sendiri menjadi Mufti Mesir dan berperan besar dalam mengubah paradigma keagamaan di Mesir melalui pendekatan rasionalisme dan pembaruan tafsir Islam. Ia menolak tafsir literal dan konservatif yang stagnan dan mengusulkan agar interpretasi Al-Qur'an dan hadis disesuaikan dengan konteks zaman.

Reformisme Abduh sangat berfokus pada pendidikan, baik pendidikan agama maupun umum, sebagai kunci pembaharuan masyarakat Muslim. Ia mendorong pengembangan madrasah modern yang mengintegrasikan ilmu pengetahuan modern dengan pendidikan Islam klasik. Selain itu, Abduh mendukung pembaharuan hukum Islam (fiqh), dengan tujuan menjadikannya relevan dengan kebutuhan masyarakat kontemporer. Masih menurut Hourani, "Abduh melihat Islam sebagai agama yang tidak bertentangan dengan ilmu pengetahuan dan kemajuan, melainkan sebagai kekuatan yang mampu menuntun umat menuju peradaban yang maju."[9]

Salah satu murid terpenting Abduh adalah Rashid Rida (1865–1935), yang melanjutkan perjuangan reformasi namun dengan intensitas politik yang lebih kuat. Rida menulis secara ekstensif melalui majalah al-Manar, yang menjadi platform utama pemikiran Islam modernis dan kritik terhadap praktik Islam yang dianggap menyimpang. Dalam karya-karyanya, Rida menggabungkan semangat reformis dengan penekanan pada aspek politik Islam, terutama mengenai institusi khilafah dan hukum Islam sebagai sistem kehidupan umat Muslim.

Berbeda dengan Abduh yang lebih moderat, Rida mulai menampakkan sikap konservatif dan apologetik terhadap tradisi Islam, mengingat kegagalan Barat dalam menyediakan solusi moral dan sosial yang memadai. Ia melihat pentingnya

[9] Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798–1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 132–135.

khilafah sebagai institusi politik yang akan menyatukan umat Islam dan melindungi identitas Islam dari imperialisme dan sekularisasi. Gagasan ini menjadi landasan ideologis bagi munculnya gerakan Islam politik di kemudian hari, termasuk Ikhwanul Muslimin.

Reformasi Islam pada masa ini tidak hanya terbatas pada kalangan elite intelektual. Sebagai akibat dari penyebaran pendidikan modern dan perbaikan sistem komunikasi, gagasan-gagasan baru mulai tersebar ke masyarakat luas, membangkitkan kesadaran politik dan keagamaan baru di kalangan rakyat. Sekolah-sekolah modern dan media cetak menjadi instrumen utama dalam proses ini, memungkinkan lahirnya generasi baru yang kritis terhadap kolonialisme dan siap memperjuangkan kedaulatan nasional melalui semangat Islam.

Selain Abduh dan Rida, tokoh-tokoh lain seperti Muhammad Abduh's disciple, Hassan al-Banna (1906–1949), juga ikut mewarnai gelombang kebangkitan Islam ini. Al-Banna mendirikan Ikhwanul Muslimin pada 1928 sebagai organisasi yang memadukan dakwah keagamaan dengan aktivitas sosial-politik sebagai bentuk respon terhadap ketidakadilan sosial dan penjajahan.

Keseluruhan proses reformasi ini menandai kebangkitan intelektual Islam yang penting dalam sejarah Mesir, di mana Islam tidak lagi dipandang hanya sebagai agama ritualistik, melainkan sebagai sumber solusi bagi permasalahan sosial, politik, dan ekonomi umat Muslim. Reformasi ini membuka jalan bagi lahirnya Islamisme modern yang terus berpengaruh hingga era kontemporer.

c. Lahirnya Nasionalisme dan Politik Islam

Awal abad ke-20 merupakan masa transformasi besar di Mesir, ditandai dengan tumbuhnya kesadaran nasionalisme yang berpadu dengan kebangkitan politik Islam. Kedua fenomena ini saling berinteraksi dalam konteks perlawanan terhadap kolonialisme Inggris dan upaya untuk mendefinisikan ulang

identitas nasional Mesir. Proses ini melahirkan bentuk-bentuk baru politik yang menggabungkan aspirasi kebangsaan dan Islam sebagai kekuatan mobilisasi sosial.

Nasionalisme Mesir mulai muncul sebagai reaksi terhadap pendudukan Inggris yang dianggap sebagai bentuk penjajahan yang mengancam kemerdekaan dan identitas bangsa. Gerakan nasionalis awal banyak dipimpin oleh elite terdidik, termasuk kaum intelektual, pegawai negeri, dan tokoh politik seperti Saad Zaghlul. Zaghlul memimpin Wafd Party, partai politik yang berjuang untuk kemerdekaan penuh Mesir dan menolak dominasi Inggris dalam urusan internal negara.

Namun, nasionalisme di Mesir bukanlah gerakan monolitik. Ada perbedaan pandangan antara nasionalis sekuler yang mengutamakan negara bangsa modern sebagai entitas politik terpisah dari agama, dengan kelompok-kelompok Islamis yang melihat Islam sebagai fondasi utama identitas nasional dan sosial-politik. Ikhwanul Muslimin, yang didirikan oleh Hassan al-Banna pada 1928, adalah salah satu manifestasi politik Islam yang mengintegrasikan kepercayaan agama dengan agenda nasionalis.

Ikhwan mengadvokasi visi masyarakat yang berlandaskan prinsip-prinsip Islam, dengan penekanan pada syariah sebagai sumber hukum dan moral yang ideal. Namun, mereka juga mengambil peran sosial yang luas, seperti pendidikan, kesehatan, dan bantuan kemanusiaan, yang membuat mereka mendapat dukungan luas dari berbagai lapisan masyarakat. Ikhwan melihat dirinya bukan hanya sebagai organisasi keagamaan, tetapi sebagai kekuatan politik yang berperan dalam pembentukan negara dan masyarakat Mesir. Mitchel menggarisbawahi bahwa "Ikhwanul Muslimin adalah jawaban Islam atas ketidakpuasan rakyat terhadap nasionalisme sekuler yang dianggap gagal mewujudkan keadilan sosial dan moral."[10] Ketegangan antara nasionalisme sekuler dan Islam politik juga tercermin dalam dinamika politik Mesir selama era liberal

[10] Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 45.

antara dua perang dunia, di mana negara mengalami beberapa periode demokratisasi dan otoritarianisme. Partai Wafd, meski dominan secara politik, sering menghadapi kritik dari Ikhwan dan kelompok Islam lainnya yang menilai bahwa nasionalisme sekuler kurang mampu menjawab kebutuhan spiritual dan sosial masyarakat.

Selain itu, kebangkitan politik Islam juga menjadi reaksi terhadap modernisasi yang dibawa oleh Barat, yang dipandang sebagai proses yang memisahkan agama dari kehidupan publik. Kelompok-kelompok Islamis menganggap bahwa hanya dengan mengembalikan Islam sebagai landasan moral dan hukum, Mesir dapat membangun masyarakat yang adil dan bermartabat. Pada masa ini, Al-Azhar memainkan peran yang kompleks. Sebagai institusi keagamaan tertua, Al-Azhar tidak hanya menjadi pusat pendidikan Islam klasik, tetapi juga arena debat intelektual antara reformis dan konservatif. Banyak ulama Al-Azhar yang berperan sebagai jembatan antara nasionalisme dan Islamisme, mencoba menjembatani kedua kekuatan politik ini demi stabilitas sosial.

Namun, pemerintah Mesir cenderung memanfaatkan ketegangan ini untuk menjaga kontrol politik. Di bawah Rezim Raja Farouk dan kemudian di bawah Presiden Gamal Abdel Nasser, peran politik Ikhwan dibatasi dan bahkan dilarang untuk mencegah dominasi Islam dalam politik negara. Jankowski mencatat bahwa "negara Mesir modern mengadopsi strategi sekulerisme pragmatis yang membatasi Islam politik demi mempertahankan monopoli kekuasaan."[11] Pada akhirnya, perpaduan nasionalisme dan politik Islam ini membentuk kerangka perjuangan Mesir melawan kolonialisme, sekaligus menciptakan pola relasi baru antara agama dan negara yang menjadi fondasi politik Mesir kontemporer.

d. Islam sebagai Simbol Perlawanan dan Identitas

[11] James Jankowski, *Nasser's Egypt, Arab Nationalism, and the United Arab Republic* (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2002), 78–79.

Pada paruh pertama abad ke-20, Islam bukan hanya berfungsi sebagai sistem keagamaan dan hukum, tetapi juga semakin menjadi simbol penting perlawanan politik dan identitas nasional di Mesir. Transformasi ini terjadi dalam konteks pendudukan kolonial Inggris yang berlangsung lama, serta dinamika internal politik yang kompleks, yang secara kolektif memaksa masyarakat Mesir untuk mencari landasan identitas dan perlawanan yang mampu menyatukan berbagai elemen sosial-politik dalam menghadapi tekanan asing dan perubahan modern.

Islam sebagai identitas kolektif muncul sebagai faktor pemersatu utama di tengah fragmentasi sosial yang disebabkan oleh pendudukan kolonial dan disrupsi ekonomi. Identitas Islam menjadi bahasa politik yang mudah dipahami dan diterima oleh berbagai lapisan masyarakat, mulai dari kelas petani dan buruh hingga intelektual dan elite politik. Ini tidak terlepas dari sejarah panjang Islam yang melekat erat dengan kehidupan sosial dan budaya Mesir sejak abad ke-7, yang menjadikan Islam sebagai warisan bersama yang kuat dan autentik.

Islam dalam konteks ini berfungsi sebagai simbol perlawanan terhadap dominasi asing. Simbolisme ini dibangun atas persepsi bahwa kekuatan kolonial dan modernisasi Barat berusaha meruntuhkan tatanan sosial dan keagamaan tradisional yang menjadi fondasi masyarakat Mesir. Sebagai reaksi, kelompok-kelompok Islam politik seperti Ikhwanul Muslimin mengangkat slogan-slogan keagamaan yang menggugah semangat nasionalisme sekaligus spiritualitas umat Islam.

Penggunaan Islam sebagai simbol perlawanan juga terlihat dalam berbagai peristiwa dan gerakan sosial-politik. Misalnya, pada Revolusi 1919 yang dipimpin oleh nasionalis Mesir, agama Islam menjadi bagian integral dari mobilisasi massa. Masjid dan lembaga keagamaan berperan sebagai pusat pertemuan dan penyebaran ide-ide anti-kolonial, sementara para ulama sering menjadi tokoh sentral dalam menggerakkan dukungan masyarakat. Dalam konteks ini, Islam bukan hanya agama, melainkan juga alat politik yang efektif. Seperti pendapat yang dikatakan Esposito, “Islam menawarkan narasi perlawanan

yang menyentuh akar budaya dan kepercayaan masyarakat, sehingga mampu menyatukan berbagai elemen dalam perjuangan kemerdekaan."[12]

Selain itu, Islam juga menjadi simbol identitas nasional yang menentang sekularisme dan westernisasi yang dianggap asing dan merusak budaya asli Mesir. Gerakan Islam, terutama Ikhwanul Muslimin, menolak pemisahan antara agama dan negara yang diusung oleh nasionalisme sekuler dan rezim-rezim otoriter. Mereka menekankan pentingnya syariah sebagai basis hukum dan moral yang mengatur seluruh aspek kehidupan berbangsa dan bernegara.

Simbolisme Islam juga digunakan untuk menegaskan keunikan dan keistimewaan Mesir sebagai negara Muslim dengan sejarah peradaban Islam yang panjang. Dalam wacana ini, Mesir diposisikan sebagai pusat kebangkitan Islam di dunia modern, yang berpotensi menjadi kekuatan penyeimbang terhadap pengaruh Barat dan sekularisme yang mendominasi wilayah Timur Tengah saat itu. Namun, simbolisme Islam sebagai identitas dan perlawanan tidak bebas dari tantangan dan kontroversi. Pemerintah Mesir pada berbagai periode sering memanfaatkan narasi sekulerisme dan nasionalisme modern untuk mengekang peran politik Islam. Pada masa Presiden Gamal Abdel Nasser, misalnya, Ikhwanul Muslimin dibredel dan anggotanya ditangkap karena dianggap mengancam stabilitas negara. Pemerintah menggambarkan Islam politik sebagai ancaman terhadap persatuan nasional yang diwarnai oleh ide-ide sekuler dan pan-Arabisme.

Meski demikian, simbolisme Islam tetap bertahan dan bahkan semakin kuat di kalangan rakyat jelata. Penindasan terhadap kelompok Islam justru memicu reaksi balik yang menjadikan Islam sebagai lambang perjuangan rakyat melawan otoritarianisme dan penindasan politik. Dalam dekade-dekade berikutnya, perlawanan politik dengan simbol Islam tetap menjadi ciri khas politik Mesir, yang memengaruhi dinamika

[12] John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), 45.

sosial-politik hingga era kontemporer. Menurut Gerges, "simbol Islam dalam konteks perlawanan di Mesir bukan hanya retorika, melainkan bentuk nyata dari identitas yang menggerakkan aksi kolektif dan solidaritas umat."[13]

Kesimpulannya, Islam pada periode ini bertransformasi menjadi simbol ganda: sebagai identitas kolektif yang menyatukan bangsa Mesir, sekaligus sebagai alat perlawanan politik terhadap penjajahan dan dominasi asing. Simbolisme ini mengakar kuat dalam kesadaran sosial-politik Mesir dan membentuk pola interaksi antara agama, politik, dan nasionalisme yang tetap relevan dalam sejarah dan perkembangan Mesir modern.

3. Islam dan Negara di Era Nasser, Sadat, dan Mubarak

Tiga pemimpin utama Mesir pasca-kolonial—Gamal Abdel Nasser (1956–1970), Anwar Sadat (1970–1981), dan Hosni Mubarak (1981–2011)—menghadapi tantangan yang kompleks dalam merumuskan relasi antara negara dan Islam. Ketiganya mewakili fase penting dalam sejarah politik modern Mesir: nasionalisme Arab, liberalisasi terbatas, dan otoritarianisme pragmatis. Dalam seluruh periode ini, Islam menjadi alat kekuasaan sekaligus sumber perlawanan.

a. Gamal Abdel Nasser dan Nasionalisme Sekuler

Gamal Abdel Nasser menjadi simbol kebangkitan nasionalisme Arab dan sosialisme negara setelah menggulingkan monarki dalam Revolusi 1952. Pemerintahannya menandai era sekularisasi politik yang agresif. Nasser percaya bahwa Islam harus dibatasi pada ranah spiritual dan moral, sementara pembangunan negara modern harus dibangun di atas dasar rasionalisme, nasionalisme, dan sosialisme.

[13] Fawaz A. Gerges, *The Far Enemy: Why Jihad Went Global* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 72–74.

Relasi antara rezim Nasser dan kelompok Islamis, terutama Ikhwanul Muslimin (IM), berlangsung sangat tegang. Setelah awalnya bekerja sama dengan Ikhwan dalam revolusi, Nasser segera memarginalisasi dan menindak mereka. Percobaan pembunuhan terhadap Nasser pada 1954 yang dituduhkan kepada Ikhwan menjadi alasan untuk melakukan penangkapan massal, penyiksaan, dan eksekusi para pemimpinnya, termasuk Sayyid Qutb.

Sayyid Qutb, yang kemudian menjadi ideolog utama Islam radikal, menulis Ma'alim fi al-Tariq (Petunjuk Jalan) dari penjara, mengartikulasikan gagasan bahwa masyarakat modern telah kembali kepada jahiliyyah dan hanya dapat diselamatkan melalui penerapan syariah secara menyeluruh. Menurut Zeghal, "pemerintahan Nasser menciptakan Islamisme militan bukan karena ideologi mereka kuat sejak awal, tetapi karena represi brutal terhadap ekspresi politik Islam yang sah."[14]

Meski represif terhadap Islam politik, Nasser tidak menghapus simbol keislaman dari negara. Ia mempertahankan Al-Azhar dan memanfaatkannya sebagai alat legitimasi. Pada 1961, Al-Azhar dijadikan institusi negara melalui Undang-Undang 103, yang mengubahnya menjadi universitas modern dan memperluas kurikulumnya ke bidang sekuler seperti teknik dan ekonomi—langkah yang secara tidak langsung mengontrol independensi ulama.

Gamal Abdel Nasser dikenal sebagai tokoh nasionalis sekuler yang mengusung ideologi *Arab Socialism* dan pan-Arabisme. Dalam visinya, Islam merupakan bagian dari identitas budaya bangsa Mesir, tetapi tidak boleh menjadi kekuatan politik yang mandiri atau menyaingi otoritas negara. Oleh karena itu, Nasser menjalankan kebijakan sekularisasi yang tegas dengan cara menundukkan institusi keagamaan di bawah kendali negara.

Salah satu kebijakan paling signifikan adalah **nasionalisasi Al-Azhar** melalui Undang-Undang No. 103 tahun 1961, yang

[14] Malika Zeghal, *Gardiens de l'Islam: Les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine* (Paris: Presses de Sciences Po, 1996), 49–51.

mengubah struktur dan kurikulum Al-Azhar agar lebih sesuai dengan orientasi modern dan nasionalis negara. Al-Azhar kehilangan banyak otonominya, dan *shaykh al-Azhar* menjadi figur yang ditunjuk langsung oleh presiden.[15]

Selain itu, Nasser memusuhi gerakan Islam politik, terutama Ikhwanul Muslimin, yang pada awalnya sempat mendukung kudeta 1952. Namun setelah upaya pembunuhan terhadap Nasser pada tahun 1954, organisasi ini dibubarkan, ribuan anggotanya dipenjara dan disiksa, termasuk ideolog utamanya, Sayyid Qutb, yang kemudian dihukum mati pada tahun 1966. Dalam konteks ini, Islam dijadikan sebagai unsur moral bangsa, tetapi tidak diperkenankan menjadi kekuatan politik yang independen.[16]

b. Anwar Sadat dan "Negara Muslim"

Berbeda dari Nasser, Anwar Sadat mencoba merehabilitasi Islam dalam politik negara. Ia menyebut dirinya "Presiden yang Beriman" dan membuka ruang bagi simbol-simbol Islam dalam kebijakan publik. Strategi ini sebagian besar bersifat taktis, sebagai upaya menghadapi lawan-lawan politik dari kalangan kiri dan sosialis. Sadat melegitimasi kekuasaannya dengan retorika Islam dan memberi ruang kepada kelompok Islamis non-militan untuk beroperasi, termasuk di kampus-kampus dan masjid.

Pada masa ini, banyak masjid dibangun dengan dana negara maupun swasta. Dakwah menjadi instrumen sosial-politik yang efektif, dan media Islam berkembang pesat. Namun pada saat yang sama, Sadat tetap menjaga jarak dengan Ikhwan dan memenjarakan beberapa tokohnya ketika mereka mulai mengkritik kebijakan seperti perjanjian damai dengan Israel (Camp David Accords, 1979).

---

[15] Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (London: Oxford University Press, 1969), 201–210

[16] Raymond William Baker, *Islam Without Fear: Egypt and the New Islamists* (Cambridge: Harvard University Press, 2003), 22.

Sadat melakukan Islamisasi simbolik dan legal. Ia mengubah konstitusi tahun 1971 untuk menjadikan syariah sebagai "sumber utama legislasi" (*primary source of legislation*) melalui amendemen tahun 1980. Ini merupakan langkah penting dalam pengakuan formal terhadap Islam sebagai dasar hukum negara, meskipun pelaksanaannya tetap dalam kendali rezim.

Dalam semangat rekonsiliasi, Sadat juga membebaskan banyak anggota Ikhwanul Muslimin dari penjara dan mengizinkan mereka kembali aktif di ruang publik, meski tidak secara resmi mengakui organisasi tersebut. Ia berharap dapat menggunakannya sebagai penyeimbang terhadap kekuatan kiri. Namun, sikap ini berbalik menjadi bumerang, karena terbukanya ruang Islam politik justru menyuburkan kelompok-kelompok radikal seperti al-Jama'a al-Islamiyya dan Jihad Islam, yang akhirnya terlibat dalam pembunuhan Sadat pada 1981 akibat penandatanganan perjanjian damai dengan Israel dan kebijakan ekonomi liberalnya (*infitah*).[17]

c. Rezim Mubarak dan Strategi Kontrol Ganda

Hosni Mubarak melanjutkan kebijakan ambivalen terhadap Islam. Di satu sisi, ia mewarisi kebijakan Sadat yang membuka ruang ekspresi keislaman terbatas. Di sisi lain, ia menerapkan kebijakan represif terhadap kelompok Islamis yang dianggap mengancam stabilitas. Selama era Mubarak, negara menggunakan pendekatan "kontrol ganda" (dual control strategy): negara mempromosikan Islam moderat dan formal melalui institusi seperti Al-Azhar dan Kementerian Wakaf, sambil menindak keras gerakan Islam radikal dan politis seperti Ikhwan dan kelompok jihadis.

Al-Azhar kembali memainkan peran penting sebagai benteng Islam negara. Ulama yang setia kepada rezim diberi ruang dalam media, pendidikan, dan fatwa publik. Namun, otonomi Al-Azhar tetap terbatas karena Grand Shaykh dan

[17] Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh* (Berkeley: University of California Press, 1985), 140–143.

Dewan Ulama diangkat oleh Presiden. Peran Al-Azhar menjadi ambigu: antara menjadi mitra dakwah dan menjadi instrumen kekuasaan. “Di bawah Mubarak, Islam negara digunakan sebagai benteng ideologis melawan Islam politik, bukan sebagai sarana rekonsiliasi.”[18]

Sementara itu, Ikhwanul Muslimin justru mengalami kebangkitan diam-diam. Meskipun secara hukum dilarang, mereka berhasil mengorganisasi jaringan sosial yang luas, termasuk sekolah, rumah sakit, dan LSM. Dalam pemilu legislatif 2005, anggota independen yang berafiliasi dengan Ikhwan memenangkan hampir 20% kursi parlemen, mencerminkan kekuatan akar rumput yang mereka miliki.

Di bawah Hosni Mubarak, negara kembali menegaskan kendali atas agama, namun dengan pendekatan yang lebih ambivalen. Mubarak menyadari bahwa Islam merupakan kekuatan sosial yang tidak bisa ditekan sepenuhnya, tetapi juga berpotensi menjadi ancaman politik serius. Oleh karena itu, ia mengadopsi strategi kooptasi dan represi simultan terhadap gerakan Islam.

Di satu sisi, rezim Mubarak memperluas pengaruh negara atas masjid-masjid dan lembaga keagamaan. Kementerian Wakaf diberi kewenangan untuk mengatur khutbah dan kegiatan dakwah. Ulama yang dianggap mendukung oposisi dicekal, dan pengawasan terhadap institusi keagamaan ditingkatkan. Negara juga menggunakan Al-Azhar sebagai legitimasi ideologis dengan menempatkan tokoh-tokoh yang loyal sebagai *shaykh al-Azhar* dan mufti negara.[19]

Di sisi lain, pemerintah tetap mengakomodasi ekspresi Islam di ruang sosial sebagai bentuk penyaluran. Televisi pemerintah menyiarkan program-program keagamaan, dan pendidikan agama tetap menjadi bagian dari kurikulum nasional. Namun, ketika Islam politik menunjukkan kekuatan

[18] Nathan J. Brown, *The Rule of Law in the Arab World: Courts in Egypt and the Gulf* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 63.

[19] Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta* (Leiden: Brill, 1997), 94–96.

elektoral yang signifikan—seperti dalam pemilu parlemen 2005 ketika calon-calon independen dari Ikhwanul Muslimin memenangkan 20% kursi—Mubarak merespons dengan penangkapan, penyiksaan, dan pembatasan hukum.[20]

Pendekatan ambivalen ini menciptakan iklim "Islam resmi negara" versus "Islam oposisi", yang mencerminkan dualisme antara Islam yang disetujui rezim dan Islam yang berkembang di luar kontrol negara. Ketegangan ini terus berlanjut hingga meletusnya Revolusi 25 Januari 2011, yang menandai akhir dari kekuasaan Mubarak dan membuka fase baru bagi relasi Islam dan negara di Mesir.

d. Militer, Islam, dan Masyarakat Sipil

Peran militer dalam dinamika hubungan antara Islam dan negara di Mesir merupakan faktor struktural yang sangat menentukan sejak pertengahan abad ke-20. Sejak kudeta 1952 oleh Gerakan Perwira Bebas yang menggulingkan monarki, militer menjadi aktor dominan dalam politik Mesir, dan terus mempertahankan posisinya sebagai pilar utama rezim penguasa. Dalam konteks ini, relasi antara militer, Islam, dan masyarakat sipil berlangsung dalam bentuk yang kompleks—kadang kooperatif, kadang antagonistik—tergantung pada dinamika kekuasaan dan tekanan sosial-politik yang berkembang.

Sejak era Gamal Abdel Nasser, militer memosisikan dirinya sebagai pelindung ideologi negara yang sekuler-nasionalistik dan anti-Islam politik. Kudeta 1952 menandai dimulainya dominasi militer atas institusi-institusi negara, termasuk pengendalian terhadap lembaga-lembaga keagamaan. Meskipun militer tidak secara eksplisit menyatakan diri sebagai institusi sekuler, sikapnya terhadap Ikhwanul Muslimin dan gerakan Islam radikal menunjukkan komitmennya untuk membatasi ruang gerak Islam politik dalam sistem kenegaraan.

[20] Carrie Rosefsky Wickham, *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt* (New York: Columbia University Press, 2002), 154–158.

Selama era Nasser, Sadat, dan Mubarak, militer tidak hanya menjadi aktor keamanan, tetapi juga bagian dari kelas penguasa yang menikmati keuntungan ekonomi dan politik melalui jaringan patronase dan perusahaan-perusahaan militer yang luas. Dalam posisi ini, militer melihat Islam politik sebagai ancaman terhadap stabilitas negara dan keberlanjutan struktur kekuasaan.[21]

Untuk mengelola potensi ancaman dari Islam politik, negara—dengan dukungan militer—membentuk Islam resmi negara yang dikendalikan melalui institusi seperti Al-Azhar dan Kementerian Wakaf. Militer mendukung langkah-langkah pemerintah untuk memoderasi Islam, termasuk pengawasan terhadap masjid, penunjukan khatib, dan sensor terhadap konten keagamaan. Ini adalah bagian dari strategi lebih luas untuk mengarahkan wacana Islam agar selaras dengan kepentingan nasional dan menjauh dari oposisi.

Misalnya, pada masa Mubarak, meskipun militer tidak terlibat langsung dalam pengelolaan keagamaan, ia berada di balik kebijakan-kebijakan keamanan yang menargetkan para aktivis Islam, baik yang bergerak di bawah tanah maupun yang terlibat dalam kegiatan sosial. Penangkapan terhadap anggota Ikhwanul Muslimin dan kelompok radikal lain sering dilakukan oleh aparat militer atau intelijen yang beroperasi dengan mandat politik.[22]

Namun, kehadiran militer yang terlalu dominan juga mendorong munculnya resistensi dari masyarakat sipil yang bercorak Islam. Ikhwanul Muslimin, meskipun menghadapi represi, secara perlahan membangun basis sosial melalui jaringan pendidikan, layanan kesehatan, dan dakwah, terutama di wilayah-wilayah miskin perkotaan dan pedesaan. Gerakan ini menjadi alternatif moral dan sosial terhadap negara yang dianggap korup dan otoriter.

---

[21] Hazem Kandil, *Inside the Brotherhood* (Cambridge: Polity Press, 2015), 37–39.

[22] Jason Brownlee, *Authoritarianism in an Age of Democratization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 105–110.

Tahun 2011, Revolusi 25 Januari yang menggulingkan Hosni Mubarak membuka ruang baru bagi Islam politik dan masyarakat sipil. Dalam pemilu demokratis pasca-revolusi, Ikhwanul Muslimin melalui Partai Kebebasan dan Keadilan berhasil memenangkan pemilu dan mendudukkan Mohamed Morsi sebagai presiden. Namun, ini menciptakan konflik langsung dengan militer yang tidak siap menyerahkan kekuasaan sepenuhnya kepada kekuatan sipil, terlebih yang berorientasi Islamis.

Pada Juli 2013, militer di bawah Jenderal Abdel Fattah el-Sisi menggulingkan pemerintahan Morsi melalui kudeta, dengan dalih menyelamatkan negara dari kekacauan. Kudeta ini disambut oleh sebagian masyarakat sipil yang kecewa dengan pemerintahan Ikhwan, tetapi juga memicu gelombang represi baru terhadap aktivis Islam, dengan ribuan orang ditangkap atau dibunuh dalam peristiwa seperti pembantaian Rabaa al-Adawiyya.[23]

Setelah kudeta 2013, militer semakin memperkuat cengkeramannya atas Islam di Mesir. Sisi menggunakan retorika keagamaan untuk menjustifikasi otoritarianisme, dengan menekankan pentingnya "pembaruan wacana keagamaan" (tajdid al-khitab ad-dini) sebagai respons terhadap radikalisme. Al-Azhar ditekan untuk mendukung narasi negara, dan institusi-institusi keagamaan diberdayakan sebagai alat untuk membentuk kesadaran nasionalisme keagamaan yang anti-ekstremisme.

Namun, hubungan antara militer dan Al-Azhar juga tidak selalu harmonis. Ulama senior seperti Shaykh Ahmed al-Tayyeb kadang menunjukkan kemandirian, misalnya dalam menolak usulan negara untuk mengubah tradisi talaq (cerai lisan), yang

[23] Human Rights Watch, *All According to Plan: The Rab'a Massacre and Mass Killings of Protesters in Egypt*, August 12, 2014, https://www.hrw.org.

menunjukkan bahwa otoritas agama tetap berusaha menjaga marwahnya meskipun berada di bawah tekanan negara.[24]

Dalam kondisi pasca-2013, masyarakat sipil yang bercorak Islam mengalami marginalisasi yang parah. Ikhwanul Muslimin dinyatakan sebagai organisasi teroris, ribuan anggotanya diasingkan, dipenjara, atau dieksekusi. Partisipasi Islam dalam politik praktis praktis dilarang, dan ruang publik didominasi oleh narasi keagamaan negara.

Akan tetapi, di sisi lain, terdapat transformasi masyarakat sipil ke dalam bentuk yang lebih non-politik, seperti gerakan amal Islam, pendidikan informal, dan komunitas daring. Hal ini menunjukkan bahwa kendati ditekan secara politik, ekspresi Islam dalam masyarakat Mesir tetap bertahan dan menemukan bentuk-bentuk baru di luar institusi resmi.

4. Revolusi 2011, Ikhwanul Muslimin, dan Politik Islam Kontemporer

Revolusi Mesir 2011 menjadi titik kulminasi dari akumulasi ketegangan politik, sosial, dan ekonomi selama dekade sebelumnya. Rezim Hosni Mubarak yang telah berkuasa lebih dari tiga dekade digulingkan melalui gelombang demonstrasi rakyat yang menuntut keadilan, kebebasan, dan pengakhiran otoritarianisme. Dalam fase pascarevolusi ini, Islam kembali memainkan peran sentral, baik sebagai identitas politik maupun sebagai sumber legitimasi kekuasaan.

a. Kejatuhan Mubarak dan Ruang Baru untuk Islam Politik

Pada tanggal 25 Januari 2011, Mesir memasuki periode pergolakan politik yang menandai babak baru dalam sejarah negara tersebut. Gelombang demonstrasi yang dipicu oleh aksi protes di Tunisia, yang kemudian dikenal sebagai “Arab Spring”,

[24] Nathan J. Brown and Amr Hamzawy, “The Draft Party Platform of the Egyptian Muslim Brotherhood: Foray Into Political Integration or Retreat Into Old Positions?” *Carnegie Papers* No. 89 (2008), 17–19.

menjalar ke Tahrir Square di Kairo dan kota-kota besar lainnya. Dalam hitungan minggu, jutaan warga Mesir turun ke jalan, menuntut berakhirnya rezim Hosni Mubarak yang telah berkuasa selama 29 tahun. Mubarak, yang sejak awal berkuasa pada 1981 memerintah dengan gaya otoriter—menyokong stabilitas keamanan dengan mengekang kebebasan politik dan menekan oposisi—menjadi simbol dari stagnasi politik, korupsi struktural, dan ketidakadilan ekonomi yang melanda Mesir.

Rezim Mubarak, meski memelihara pertumbuhan ekonomi makro, gagal mendistribusikan kemakmuran secara merata. Pada dekade pertama abad ke-21, angka pertumbuhan GDP Mesir berkisar 4–6 persen per tahun, tetapi angka pengangguran, terutama di kalangan pemuda, tetap tinggi—mencapai sekitar 25 persen pada 2010. Ketimpangan pendapatan semakin melebar: menurut data Bank Dunia, 10 persen penduduk terkaya menguasai hampir 40 persen pendapatan nasional, sedangkan 40 persen terbawah hanya menerima 10 persen.[25] Kenaikan harga bahan bakar dan bahan pokok—sebagian akibat pengurangan subsidi oleh Mubarak—memicu frustrasi di kalangan rakyat miskin.

Di ranah politik, meski secara formal terdapat sejumlah partai dan pemilu, rezim memanfaatkan perangkat hukum dan aparat keamanan untuk membungkam kritik dan oposisi. Undang-Undang Darurat 1958, yang mensyaratkan penahanan tanpa batas waktu dan mengekang kebebasan sipil, terus diberlakukan. Komisi Pemilihan Kementerian Dalam Negeri mengatur daftar calon dengan ketat, sedangkan penjara-penjara "keamanan negara" menjadi tempat pembuangan bagi aktivis, jurnalis, dan perumus kebijakan yang kritis terhadap pemerintahan.[26]

Aspirasi politik generasi muda terhambat, meski mereka memiliki akses ke internet dan media sosial yang tumbuh

[25] World Bank, *Egypt Economic Monitor: Navigating Headwinds* (Washington, DC: World Bank, 2011), 15–17.

[26] Nathan J. Brown, *When Victory Becomes an Option: Egypt's January 25 Revolution* (Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2012), 23–28.

pesat—Facebook dan Twitter—yang justru menjadi sarana mobilisasi protes. Kejenuhan atas korupsi, nepotisme, dan kurangnya prospek masa depan mendorong aksi massa yang melampaui batas-batas kelas sosial, agama, dan etnis: di Tahrir Square berbaris mahasiswa, pengusaha kecil, petani migran, dan pekerja pabrik—termasuk minoritas Kristen Koptik.

Dalam gelombang protes yang sebagian besar didominasi oleh kelompok liberal dan sekuler pada hari-hari awal, Ikhwanul Muslimin (IM) mengambil posisi hati-hati. Sejak 2005, IM mengalami pembangkangan terhadap rezim melalui kemenangan di kursi parlemen secara independen—mengalahkan kandidat rezim dalam pemilu legislatif. Namun, mereka menghindar dari kepemimpinan demonstrasi 25 Januari awal, mengingat risiko represi militer dan sensitivitas pluralisme gerakan. Meski demikian, IM mengerahkan jaringan lapangan, terutama di pinggiran kota Kairo dan wilayah pedesaan, untuk menyediakan bantuan medis, logistik, dan keamanan informal bagi para demonstran.[27]

Partisipasi terbuka IM terjadi setelah beberapa hari, ketika organisasi menyadari bahwa protes tidak hanya akan berlalu seperti kebanyakan demonstrasi sebelumnya. Dukungan publik meluas, dan rezim Mubarak terlihat lemah. IM kemudian mengumumkan dukungan resmi untuk revolusi pada 28 Januari—"Jumat Kemarahan"—dan mengerahkan massa dalam jumlah besar ke Masjid Amr ibn al-'As dan lapangan-lapangan sekitarnya. Keputusan ini menghasilkan dua efek strategis: pertama, memperkuat legitimasi IM di mata publik sebagai kekuatan yang konsisten menentang otoritarianisme; kedua, menunjukkan bahwa gerakan revolusi tidak terfragmentasi, melainkan inklusif, merentang dari kaum sekuler hingga Islamis.[28]

[27] Carrie Rosefsky Wickham, *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement* (Princeton: Princeton University Press, 2013), 198–203.

[28] Tarek Osman, *Egypt on the Brink: From Nasser to Mubarak* (New Haven: Yale University Press, 2010), 312–315.

Husni Mubarak, Presiden Mesir terguling lewat revolusi pada Februari 2011.

Setelah dua pekan demonstrasi intensif—yang dibarengi dengan aksi polisi dan pasukan keamanan menggunakan gas air mata, peluru karet, serta penyerangan media independen—akhirnya pada 11 Februari 2011, Hosni Mubarak mengundurkan diri. Penyerahan kekuasaan disampaikan dalam pidato singkatnya, menyerahkan kendali kepada Dewan Tertinggi Angkatan Bersenjata (SCAF). Kejatuhan ini merupakan puncak dari perlawanan sipil terstruktur, menunjukkan bahwa otoritarianisme yang tampak tak tergoyahkan dapat runtuh jika rakyat bersatu.

Kejatuhan Mubarak membuka "ruang kosong" dalam struktur politik Mesir, menciptakan peluang bagi berbagai ideologi dan aktor politik untuk bersaing secara terbuka. Bagi IM, ini adalah momen historis untuk mentransformasikan gerakan dakwahnya menjadi kekuatan politik formal. Sejak tahun 1928, IM telah berfokus pada pembangunan jaringan sosial dan dakwah, namun keterbatasan ruang politik di bawah rezim membatasi ambisinya untuk terjun ke arena legislatif secara terbuka. Kini dengan Mubarak lengser, IM melihat

momentum untuk mendirikan sayap politik resmi yang dapat berpartisipasi dalam pemilu.

Pada April 2011, IM mendirikan Hizb al-Hurriya wa al-'Adala (Partai Kebebasan dan Keadilan, FJP) sebagai sarana formal untuk mengikuti proses politik transisi. FJP dipimpin oleh tokoh-tokoh berpengalaman dari IM, seperti Saad al-Katatni dan Essam el-Erian, yang memiliki reputasi baik di antara basis IM serta di luar kelompok Islamis. FJP merancang platform yang memadukan agenda Islam moderat—penguatan syariah dalam kerangka demokrasi konstitusional—dengan janji-janji sosial-ekonomi: penanggulangan kemiskinan, pemerataan pendidikan, dan reformasi agraria.[29]

Pembentukan FJP bukan tanpa kontroversi. Kelompok sekuler dan liberal mencurigai agenda Islamis yang terselubung, khawatir bahwa FJP akan memaksakan interpretasi syariah yang ketat. Sebaliknya, sayap konservatif IM menuntut agar syariah diakomodasi sepenuhnya dalam undang-undang baru. Namun, kepemimpinan IM berhasil menjembatani perbedaan internal, menekankan prinsip wasatiyyah (tengah) dan komitmen terhadap demokrasi. Strategi komunikasi ini membantu FJP membangun citra sebagai kekuatan politik moderat dan pragmatis.[30]

Pemilu Majelis Rakyat (Dewan Perwakilan) berlangsung pada November 2011 hingga Januari 2012 dalam tiga putaran. FJP meraih kemenangan besar, merebut sekitar 47 persen kursi parlemen (127 dari 332 kursi terpilih) dalam mitra koalisi bersama kelompok salafi al-Nour dan partai-partai kecil Islamis lain. Partai Sekuler Wafd hanya memperoleh sekitar 9 persen

[29] Khalid Ikram, "The Freedom and Justice Party: Islamist Party Building in Post-Mubarak Egypt," *Middle East Journal* 66, no. 4 (2012): 510–528.

[30] Michael Malley and Mazen Masoud, "For Egypt's Muslim Brotherhood, the Elections Were Only the Beginning," *Foreign Affairs*, May/June 2012, https://www.foreignaffairs.com/articles/2012-04-05/egypts-muslim-brotherhood.

kursi, sedangkan kader rezim lama (NDP) terpuruk hampir habis.[31]

Keberhasilan ini tidak semata-mata karena sentimen Islam, tetapi juga disebabkan oleh jaringan layanan sosial IM yang massif: klinik-klinik gratis, bantuan dana mikro, sekolah-sekolah masyarakat, dan lembaga-lembaga amal. Layanan ini memperkuat dukungan politik di kampung-kampung dan kawasan pinggiran yang selama ini diabaikan oleh rezim sentral. Selain itu, IM memanfaatkan kekosongan institusional, di mana partai sekuler belum memiliki struktur yang memadai untuk kampanye menyeluruh.[32]

Kemenangan FJP membuka diskursus baru mengenai peran Islam dalam politik formal. Bagi pendukungnya, ini adalah realisasi janji revolusi: pemerintahan perwakilan dengan legitimasi rakyat. Namun, di sisi lain, muncul ketakutan di kalangan minoritas Koptik dan kelompok sekuler bahwa dominasi Islamis akan meminggirkan suara non-Muslim dan mengeksklusifkan kebebasan individu—terutama perempuan dan kelompok LGBT—dalam undang-undang baru. Ketegangan memuncak ketika Komite Konstituante, yang sebagian besar beranggotakan Islamis, menyusun rancangan konstitusi dengan tajuk umum "syariah sebagai sumber utama legislasi."

Ketidaksetaraan representasi memicu demonstrasi lanjutan oleh kelompok-kelompok liberal yang menuntut konstituante yang lebih inklusif. Mereka menuding IM ingin mendirikan "negara Islam" bertahap. IM merespons dengan retorika kompromis: menegaskan bahwa syariah akan diinterpretasikan dalam kerangka "prinsip-prinsip umum" untuk menghormati pluralitas. Namun, komunikasi ini tidak sepenuhnya meredam kecurigaan, terutama setelah Morsi mengeluarkan Dekrit Konstitusional November 2012 yang

[31] International Crisis Group, "Economic Decline and Political Stagnation in Egypt," *Middle East/North Africa Report* No. 121, May 2012, 7–10.

[32] Mona El-Ghobashy, "The Praxis of the Egyptian Revolution," *Middle East Report* 49, no. 1 (2012): 2–9.

memperluas kekuasaannya atas pengadilan dan menempatkan rancangan konstitusi di atas pengawasan yudikatif.[33]

Ruang politik yang dibuka oleh kejatuhan Mubarak memberi IM peluang historis untuk menjembatani dakwah dan kekuasaan formal. Namun, transisi cepat dari gerakan dakwah ke pemerintahan menghadirkan tantangan struktural: IM harus menyeimbangkan antara aspirasi ideologis sebagian basisnya dan tuntutan pluralitas modern. Selain itu, hubungan dengan militer—penjaga rezim otoriter yang baru saja turun—terus mempengaruhi ruang gerak pemerintahan baru.

Model koalisi Islamis yang dominan di parlemen menciptakan dilema: apakah Islam dapat dijadikan basis tunggal konsensus nasional di negara berpenduduk mayoritas Muslim, ataukah harus hanya menjadi salah satu dari berbagai landasan identitas? Tantangan ini berakar pada sejarah panjang relasi antara Islam dan negara di Mesir, sejak era Mamluk, Ottoman, hingga Nasser, yang menunjukkan bahwa integrasi otoritas agama ke dalam politik formal selalu sarat risiko fragmentasi dan konflik.

b. Kudeta Militer dan Kembalinya Otoritarianisme

Setelah keberhasilan Ikhwanul Muslimin (IM) dan Partai Kebebasan dan Keadilan (FJP) dalam memenangkan pemilu legislatif dan pemilihan presiden pada 2012, Muhammad Morsi menjadi presiden Mesir pertama yang terpilih secara demokratis. Namun, pemerintahan Morsi segera dihadapkan pada tantangan besar: krisis ekonomi yang memburuk, meningkatnya polarisasi politik, dan hubungan yang tidak stabil dengan lembaga-lembaga negara, terutama militer dan pengadilan.

Morsi dan FJP tidak memiliki kendali penuh atas birokrasi negara, aparat keamanan, maupun sistem yudisial yang masih didominasi oleh loyalis rezim lama. Dalam upayanya untuk

[33] Nathan J. Brown, "The Constitutional Decree: Context and Implications," *Law and Society* 45, no. 3 (2013): 345–352.

menstabilkan pemerintahan dan mempercepat reformasi, Morsi mengeluarkan Dekrit Konstitusional pada November 2012 yang memberikan dirinya kekuasaan legislatif dan yudikatif sementara. Dekrit ini memicu kecaman luas karena dianggap otoriter dan mengancam demokrasi yang baru tumbuh. Ribuan demonstran turun ke jalan dan menuduh Morsi mengkonsolidasikan kekuasaan atas nama revolusi.[34]

Kritik terhadap Morsi juga datang dari sekutu-sekutu awal revolusi: kaum liberal, sekuler, kelompok pemuda, dan minoritas Kristen Koptik. Mereka merasa dikhianati oleh kebijakan eksklusif FJP dalam menyusun konstitusi baru serta dominasi mereka dalam parlemen. Di sisi lain, kelompok-kelompok salafi justru menekan Morsi untuk menerapkan syariah secara lebih ketat. Ketegangan ini membuat pemerintahan Morsi berada di bawah tekanan dari kedua arah: terlalu Islamis bagi sebagian kalangan, tapi tidak cukup tegas bagi pendukung Islam garis keras.[35]

Meskipun Morsi secara formal memecat panglima militer Hussein Tantawi dan mengangkat Abdel Fattah al-Sisi sebagai Menteri Pertahanan pada Agustus 2012, struktur militer tetap berdiri sebagai kekuatan otonom. Sejak era Nasser, militer Mesir telah menjadi institusi yang tidak hanya menguasai sektor keamanan, tetapi juga ekonomi. Mereka mengelola proyek infrastruktur, pabrik makanan, hingga perusahaan logistik. Total aset ekonomi militer diperkirakan mencapai 20–40 persen dari PDB nasional.[36]

Militer memandang Ikhwanul Muslimin sebagai ancaman terhadap status quo mereka. Meski awalnya mereka tampak netral dalam proses pemilu 2012, militer mengawasi dengan ketat perkembangan politik sipil. Ketika krisis legitimasi

[34] Nathan J. Brown, *Egypt's Failed Transition* (Washington, DC: Carnegie Endowment, 2013), 18–23.

[35] Yasmine El Rashidi, *The Battle for Egypt: Dispatches from the Revolution* (New York: New York Review Books, 2017), 132–139.

[36] Shana Marshall, "The Egyptian Armed Forces and the Remaking of an Economic Empire," *Carnegie Middle East Center*, April 2015.

pemerintahan Morsi meningkat dan protes massal kembali memenuhi lapangan Tahrir pada pertengahan 2013, militer melihat peluang untuk bertindak.

Presiden Morsi Berpidato

Melalui kelompok-kelompok oposisi seperti Gerakan Tamarod (Pemberontakan), militer memperoleh legitimasi untuk "mewakili kehendak rakyat". Tamarod mengklaim berhasil mengumpulkan lebih dari 20 juta tanda tangan untuk menuntut pengunduran diri Morsi. Meski angka ini masih diperdebatkan, narasi tentang kegagalan Morsi dan tuntutan rakyat menjadi landasan moral bagi intervensi militer berikutnya.[37]

Pada tanggal 3 Juli 2013, Jenderal Abdel Fattah al-Sisi secara resmi mengumumkan penggulingan Presiden Morsi. Dalam siaran televisi nasional, Sisi berdiri bersama tokoh-tokoh keagamaan seperti Sheikh al-Azhar dan Paus Tawadros II dari Gereja Ortodoks Koptik, serta sejumlah politisi liberal seperti Mohamed ElBaradei. Mereka menyatakan bahwa Morsi telah gagal memenuhi tuntutan rakyat dan menolak kompromi politik.

[37] Hesham Sallam, "Polarization, Morsi, and the Failure of Egypt's Democratic Transition," *Middle East Law and Governance* 6, no. 3 (2014): 211–235.

Kudeta ini tidak hanya membubarkan pemerintahan terpilih, tetapi juga menandai dimulainya represi brutal terhadap Ikhwanul Muslimin dan pendukungnya. Ribuan anggota dan simpatisan IM ditangkap, termasuk seluruh pimpinan FJP. Morsi sendiri ditahan dan diadili atas berbagai tuduhan, mulai dari spionase hingga pembunuhan. Persidangan ini menuai kritik internasional karena dianggap bermotif politik dan tidak menjunjung asas keadilan.[38]

Salah satu titik paling kelam dalam sejarah politik pasca-revolusi adalah tragedi Rabaa al-Adawiya pada 14 Agustus 2013. Setelah lebih dari sebulan pendukung Morsi mendirikan aksi duduk di sekitar Masjid Rabaa di Kairo sebagai bentuk protes damai, militer dan polisi menyerbu dengan kekerasan. Amnesty International dan Human Rights Watch melaporkan bahwa lebih dari 800 orang tewas dalam satu hari, menjadikannya pembunuhan massal terbesar dalam sejarah modern Mesir.[39]

Pemerintah militer menyebut tindakan itu sebagai "penegakan hukum" atas kamp yang dianggap mengancam stabilitas negara. Namun, dokumentasi internasional menunjukkan bahwa sebagian besar korban adalah warga sipil tak bersenjata. Hingga kini, tidak ada satu pun pejabat tinggi keamanan yang diadili atas pembantaian ini. Sebaliknya, negara menetapkan status "teroris" pada Ikhwanul Muslimin dan melarang seluruh aktivitasnya.[40]

Pasca-kudeta, Mesir menyaksikan kembalinya sistem otoriter yang bahkan lebih represif dibandingkan era Mubarak. Militer memusatkan kekuasaan di tangan Jenderal Sisi yang kemudian mencalonkan diri sebagai presiden dan memenangkan pemilu 2014 dengan 96,1 persen suara dalam

[38] Michele Dunne and Scott Williamson, "Egypt's Political Exclusion Law," *Carnegie Endowment for International Peace*, July 2014.

[39] Human Rights Watch, *All According to Plan: The Rabaa Massacre and Mass Killings of Protesters in Egypt*, August 2014.

[40] Amnesty International, "Egypt: 10 Years of Impunity for Rabaa Massacre," August 2023.

kondisi minim oposisi. Pemilu ini diselenggarakan dalam suasana intimidasi, dengan banyak kandidat alternatif yang dipenjara atau dipaksa mundur.[41]

Konstitusi baru Mesir tahun 2014 memberi wewenang luar biasa pada presiden: mengangkat kepala lembaga, mengendalikan angkatan bersenjata, serta memiliki peran dominan dalam yudikatif. Parlemen yang dibentuk setelahnya mayoritas diisi oleh loyalis Sisi. Media massa dikontrol ketat, dan jurnalis yang mengkritik pemerintah menghadapi sensor, penjara, atau penghilangan paksa.

Human Rights Watch melaporkan bahwa antara 2013–2019, lebih dari 60.000 tahanan politik dipenjara. Banyak di antaranya adalah anggota IM, tetapi juga aktivis kiri, feminis, pembela hak asasi manusia, bahkan komedian satir seperti Bassem Youssef. Rezim juga memberlakukan Undang-Undang LSM tahun 2017 yang membatasi kegiatan masyarakat sipil, mengharuskan pendaftaran dan pelaporan kepada badan keamanan nasional.[42]

Setelah pelarangan IM, kelompok-kelompok Islam politik terpecah antara eksil, diam, atau radikalisasi. Sebagian besar kader IM melarikan diri ke Turki, Qatar, atau Eropa Barat, dan membentuk jaringan diaspora yang tetap aktif dalam wacana media internasional. Namun, kehadiran mereka di arena politik domestik praktis terhapus. Partai-partai Islamis non-IM seperti al-Nour yang beraliran salafi justru mendekat ke rezim Sisi dan diberi ruang terbatas selama mereka tidak mengkritik pemerintah secara langsung.

Represi terhadap IM menimbulkan dampak jangka panjang bagi dinamika politik Islam di Mesir. Diskursus publik semakin mengaitkan Islamisme dengan kekerasan dan instabilitas. Strategi pemerintah menggunakan narasi “perang melawan teror” memperkuat legitimasi internasionalnya, terutama di

[41] Sarah Yerkes, “The Illusion of Stability in Egypt,” *Foreign Affairs*, July 2015.

[42] Human Rights Watch, *World Report 2019: Egypt*, 2019.

mata negara-negara Barat yang khawatir akan kembalinya kelompok ekstremis seperti ISIS.

Namun, represi ini juga menghasilkan paradoks: dengan membungkam kekuatan Islam politik moderat, Mesir kehilangan jembatan antara negara dan masyarakat religius. Sebagian pemuda yang kecewa mulai tertarik pada gerakan bawah tanah atau bahkan jaringan transnasional yang radikal. Analisis oleh International Crisis Group menunjukkan bahwa pendekatan "zero tolerance" terhadap oposisi dapat menciptakan spiral kekerasan jangka panjang.[43]

Meski terjadi pembantaian massal dan penindasan HAM, rezim Sisi tetap mendapat dukungan dari sejumlah negara besar. Arab Saudi, Uni Emirat Arab, dan Kuwait memberikan bantuan ekonomi senilai lebih dari $12 miliar setelah kudeta. Bantuan ini dimaksudkan untuk menstabilkan Mesir dan mencegah bangkitnya Ikhwanul Muslimin, yang dianggap ancaman oleh kerajaan Teluk.

Di sisi lain, Amerika Serikat dan Uni Eropa bersikap ambigu. AS sempat menangguhkan sebagian bantuan militer, tetapi tidak menyebut peristiwa 3 Juli sebagai "kudeta", karena akan memicu konsekuensi hukum di bawah legislasi domestik AS. Pada akhirnya, bantuan militer dilanjutkan dan kerja sama keamanan tetap berjalan, dengan dalih stabilitas regional dan perang melawan terorisme di Sinai.[44]

c. Al-Azhar dan Islam Negara Pasca-2013

Al-Azhar, sebagai lembaga keagamaan tertua dan paling berpengaruh di dunia Islam Sunni, memiliki kedudukan historis dan simbolik yang sangat penting dalam lanskap sosial-politik Mesir. Didirikan pada abad ke-10 sebagai pusat penyebaran Islam oleh Dinasti Fatimiyah, Al-Azhar berkembang menjadi

[43] International Crisis Group, "Egypt's Next Crisis," Middle East Report No. 202, July 2019.

[44] Steven A. Cook, *False Dawn: Protest, Democracy, and Violence in the New Middle East* (New York: Oxford University Press, 2017), 188–191.

tempat pendidikan Islam klasik dan modern. Sejak awal abad ke-20, Al-Azhar menjalani proses reformasi struktural yang memperluas mandatnya tidak hanya dalam bidang pendidikan, tetapi juga sebagai rujukan utama dalam fatwa, pengajaran, dan wacana keagamaan nasional.

Setelah Revolusi 2011, Al-Azhar berupaya memosisikan diri sebagai mediator antara berbagai kekuatan politik dan agama. Di bawah kepemimpinan Sheikh Ahmad al-Tayyeb, Grand Sheikh Al-Azhar, lembaga ini mengeluarkan sejumlah pernyataan untuk mendukung reformasi damai, pluralisme, dan rekonsiliasi nasional. Namun, posisi independen Al-Azhar mendapat ujian besar setelah kudeta militer pada 3 Juli 2013, yang menggulingkan Presiden Muhammad Morsi dari Ikhwanul Muslimin.

Salah satu momen krusial yang menunjukkan peran politik Al-Azhar pasca-2013 adalah kehadiran langsung Grand Sheikh al-Tayyeb dalam pengumuman militer yang menyatakan penggulingan Morsi. Ia berdiri berdampingan dengan Jenderal Abdel Fattah al-Sisi, Paus Tawadros II, serta tokoh oposisi liberal seperti Mohamed ElBaradei. Kehadiran simbolik ini memberi legitimasi moral dan keagamaan terhadap tindakan militer, yang oleh sebagian besar pengamat dipandang sebagai bentuk intervensi lembaga keagamaan dalam politik partisan.

Alasan al-Tayyeb mendukung langkah militer dikemukakan sebagai "penyelamatan negara dari kekacauan." Namun, tindakan ini menuai kritik keras dari banyak kalangan, terutama kelompok Islamis dan sebagian besar umat Muslim di dunia internasional, yang melihatnya sebagai pengkhianatan terhadap demokrasi. Sebaliknya, pemerintah militer menjadikan sikap Al-Azhar sebagai bukti bahwa kudeta memiliki dukungan luas dari berbagai kalangan, termasuk institusi keagamaan tertinggi negara.[45]

Setelah kudeta, pemerintahan Sisi memulai proyek besar untuk membentuk apa yang mereka sebut sebagai "Islam moderat" atau Islam Wasatiyya. Al-Azhar menjadi mitra strategis dalam proyek ini, terutama dalam menghadapi dua ancaman utama menurut rezim: ekstremisme Islam (baik Ikhwanul Muslimin maupun kelompok jihadis) dan liberalisme sekuler yang dipandang merusak tatanan sosial.

Sisi sering menyerukan perlunya “revolusi dalam wacana keagamaan”. Dalam pidato tahun 2015 di hadapan para ulama Al-Azhar, ia menuntut interpretasi ulang terhadap ajaran Islam yang dianggap memicu kekerasan dan stagnasi. Sisi mengatakan: “Kami harus membebaskan diri dari teks-teks keagamaan yang telah digunakan selama berabad-abad untuk membenarkan kekerasan.”[46] Namun, permintaan ini tidak diterima begitu saja oleh Al-Azhar. Al-Tayyeb menegaskan bahwa pembaruan agama harus dilakukan secara internal oleh ulama dan bukan dipaksakan oleh penguasa politik. Ketegangan antara Al-Azhar dan Sisi mulai tampak di berbagai isu, terutama terkait dengan fatwa, pernikahan, dan tafsir teks keagamaan.

Meski Al-Azhar mendukung penggulingan Morsi, hubungan antara Al-Azhar dan pemerintah Sisi tidak selalu harmonis.

[45] Nathan J. Brown dan Amr Hamzawy, “The Draft Constitution of 2012: A Commentary,” *Carnegie Endowment for International Peace*, December 2012.

[46] “Egypt’s President Calls for Religious Revolution,” *BBC News*, January 2, 2015.

Beberapa isu yang memperlihatkan ketegangan tersebut antara lain:

a. Revisi Hukum Cerai dan Perkawinan

   Sisi mengusulkan agar cerai hanya sah jika didaftarkan secara formal, untuk mengurangi tingkat perceraian. Namun, Al-Azhar menolak gagasan ini dan bersikeras bahwa cerai verbal (ṭalāq) tetap sah menurut hukum Islam. Penolakan ini dilihat sebagai bentuk resistensi terhadap campur tangan negara dalam syariat.[47]

b. Kontrol terhadap Institusi Fatwa

   Pemerintah berupaya memusatkan otoritas fatwa hanya pada Dar al-Ifta', sebuah lembaga yang berada di bawah kontrol Kementerian Kehakiman. Ini ditolak oleh Al-Azhar yang merasa peran keagamaannya diambil alih. Persaingan antara Dar al-Ifta' dan Majelis Ulama Al-Azhar memperlihatkan pertarungan otoritas keagamaan dalam struktur negara.[48]

c. Penolakan terhadap Labelisasi "Ekstremis"

   Dalam wacana pemerintah, IM, salafi radikal, dan kelompok-kelompok konservatif sering disebut sebagai "ekstremis". Namun, Al-Azhar menolak generalisasi ini dan menolak menyebut IM sebagai "teroris" secara resmi. Hal ini membuat pemerintah frustrasi, dan muncul dorongan dari beberapa anggota parlemen untuk mengurangi otonomi Al-Azhar.[49]

Di tengah tekanan politik, Al-Azhar memperluas upayanya untuk memodernisasi kurikulum dan memperluas pengaruh ke luar negeri. Dengan lebih dari 30.000 siswa internasional dari

[47] Mohamed Abdel Salam, "Talaq Dispute Between Al-Azhar and the President," *Al-Monitor*, February 2017.

[48] Mokhtar Awad, "The Salafi Dilemma in Egypt," *Hudson Institute*, October 2016.

[49] Yasmine Farouk, "The Egyptian Armed Forces and the Remaking of an Economic Empire," *Carnegie Middle East Center*, April 2019.

seluruh dunia Islam, Al-Azhar tetap menjadi pusat gravitasi Islam Sunni. Di dalam negeri, Al-Azhar mengelola ribuan sekolah, universitas, dan institut yang mengajarkan tafsir, hadis, fikih, serta sains modern.

Pasca-2013, terdapat penekanan pada taṣḥīḥ al-afkār (koreksi pemikiran) untuk mencegah penyebaran ideologi takfiri. Pemerintah mendukung program ini selama sejalan dengan proyek stabilitas nasional. Namun, pendekatan top-down ini menuai kritik dari para akademisi karena dianggap lebih sebagai "kontrol politik" daripada "reformasi epistemologis".[50]

Meski menghadapi tekanan domestik, Al-Azhar tetap memainkan peran penting dalam diplomasi keagamaan luar negeri. Al-Azhar menjalin hubungan dengan Vatikan dalam forum dialog antaragama, serta menyelenggarakan konferensi internasional tentang toleransi dan perdamaian. Dalam era ketegangan Sunni-Syiah, Al-Azhar sering dianggap sebagai suara penyeimbang yang menolak ekstremisme sektarian. Namun, keberpihakan Al-Azhar pada rezim otoriter seperti Sisi menjadi persoalan kredibilitas di mata umat Islam global. Banyak pengamat menyatakan bahwa Al-Azhar menghadapi krisis legitimasi: antara mempertahankan otonomi keilmuan dan tekanan untuk menjadi instrumen legitimasi negara otoriter.[51]

Islam negara yang dipromosikan pasca-2013 didasarkan pada narasi stabilitas, nasionalisme, dan ketertiban. Dalam hal ini, Al-Azhar bukan sekadar mitra, tetapi elemen penting dalam formasi ideologis tersebut. Islam versi negara mengedepankan loyalitas pada negara, menolak pemberontakan, dan menghindari politik partai berbasis agama. Namun, Islam negara ini berbeda dari model teokrasi seperti di Iran atau Arab Saudi. Al-Azhar tetap mempertahankan jarak simbolik dari

[50] Mona El-Ghobashy, "The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers," *International Journal of Middle East Studies* 37, no. 3 (2005): 373–395.

[51] akob Skovgaard-Petersen, "Al-Azhar and the Politics of Religious Authority in Egypt," *Middle East Report*, no. 276 (2015): 28–35.

kekuasaan politik. Mereka tidak menjadi bagian dari pemerintahan tetapi berfungsi sebagai religious legitimizer bagi kebijakan negara. Relasi ini kompleks: kadang bersifat kolaboratif, kadang konfrontatif.

5. Islam di Luar Politik Formal

Islam tidak hanya hadir dalam bentuk negara, hukum, atau institusi formal seperti Al-Azhar, melainkan juga hidup dalam ranah sosial, budaya, ekonomi, dan kehidupan sehari-hari masyarakat Mesir. Dalam konteks pasca-2013, ketika ruang politik formal bagi gerakan Islam menyempit drastis, ekspresi keislaman menemukan jalannya melalui jalur-jalur non-politis yang tetap signifikan dalam membentuk kesadaran kolektif umat.

Dengan latar belakang represi terhadap Ikhwanul Muslimin dan pembatasan keras terhadap aktivisme politik berbasis agama, masyarakat Mesir mengekspresikan identitas Islam melalui amal, dakwah, gaya hidup, dan ekspresi budaya. Inilah bentuk Islam sosial yang justru memperlihatkan daya tahan dan dinamika Islam sebagai kekuatan kultural, meskipun tidak berada dalam kendali negara atau parlemen.

Salah satu kanal utama Islam non-politik di Mesir adalah aktivisme sosial berbasis keagamaan. Banyak LSM, yayasan, dan kelompok masyarakat sipil yang beroperasi dengan motivasi dan etos Islam, meskipun tidak menyatakan afiliasi politik tertentu. Mereka fokus pada isu-isu seperti pendidikan, kesehatan, pemberdayaan perempuan, dan bantuan untuk masyarakat miskin.

Beberapa yayasan besar seperti Resala, al-Orman, dan Misr el-Kheir menjadi contoh penting. Lembaga-lembaga ini sering mengelola dana zakat dan sedekah dalam skala besar dan terorganisir. Meskipun mereka bekerja di luar struktur politik, pengaruh mereka dalam membentuk etika publik dan solidaritas sosial sangat besar.

Menurut Clark, organisasi sosial keagamaan telah menjadi alternatif penting dalam konteks kegagalan negara dalam

menyediakan layanan dasar, terutama di lingkungan miskin kota dan pedesaan.[52] Banyak warga Mesir yang mengandalkan bantuan dari organisasi ini, yang umumnya lebih cepat, personal, dan efisien dibandingkan layanan publik resmi.

Dengan semakin berkembangnya teknologi dan media sosial, dakwah Islam di Mesir pasca-2013 mengalami transformasi signifikan. Di tengah pembatasan ruang dakwah di masjid-masjid yang dikontrol pemerintah, para dai dan pendakwah memanfaatkan platform seperti YouTube, Facebook, dan TikTok untuk menyebarkan pesan keislaman.

Tokoh-tokoh seperti Amr Khaled menjadi simbol dari fenomena ini. Khaled, yang mengusung gaya dakwah modern dan inspiratif, menghindari tema-tema politik dan menekankan pada moralitas personal, etika kerja, dan pengembangan diri. Ini menjadi bentuk "Islam positif" atau "spiritualitas produktif" yang populer di kalangan kelas menengah perkotaan.[53]

Dakwah digital ini juga memungkinkan keterlibatan perempuan dalam menyampaikan ceramah agama, sesuatu yang sebelumnya terbatas dalam ruang fisik masjid. Dengan demikian, ekspresi Islam non-politik justru menciptakan ranah baru partisipasi umat dalam diskursus keagamaan yang lebih inklusif dan beragam.

Islam juga hadir dalam bentuk gaya hidup (lifestyle Islam), yang menekankan pada konsumsi produk halal, busana syar'i, dan ekonomi etis. Mesir, sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar kedua di Afrika, menjadi pasar besar bagi produk-produk halal, mulai dari makanan, kosmetik, hingga wisata.

Fenomena modest fashion (busana Muslim modern) berkembang pesat, terutama di kalangan perempuan muda. Desainer lokal dan pengusaha Muslim mengambil inspirasi dari

---

[52] Janine A. Clark, *Islam, Charity, and Activism: Middle-Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan, and Yemen* (Bloomington: Indiana University Press, 2004)

[53] Jakob Skovgaard-Petersen, "The Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi," *Islamic Studies Review* 16, no. 3 (2012): 241–262.

nilai-nilai agama untuk menciptakan gaya berpakaian yang sesuai dengan syariat tetapi tetap fashionable.

Studi oleh Jones menunjukkan bahwa gaya hidup Islam ini menciptakan "etika konsumsi religius" yang menyatukan identitas keislaman dan keinginan untuk modernitas dalam satu paket budaya populer.[54] Meskipun tidak bersifat politis, gaya hidup ini menyampaikan pesan ideologis tentang keislaman yang aktif dan kontekstual.

Di luar institusi dan hukum, Islam juga hadir dalam bentuk budaya populer. Dalam dunia sastra, banyak penulis Mesir yang menyuarakan spiritualitas, moralitas Islam, dan kritik sosial melalui karya-karya fiksi. Salah satu contohnya adalah Alaa al-Aswany, yang dalam novel *The Yacoubian Building* menggambarkan dilema moral dan kemunafikan religius dalam masyarakat kontemporer.

Dalam dunia musik, fenomena anashid (lagu-lagu religius) tetap populer, terutama dalam acara keagamaan dan peringatan maulid nabi. Beberapa grup modern seperti Mishari Rashid dan Maher Zain memiliki basis penggemar di Mesir dan sering tampil dalam konser yang dikemas sebagai dakwah kultural.

Islam budaya ini tidak hanya menawarkan hiburan, tetapi juga membentuk cara pandang masyarakat terhadap nilai-nilai spiritualitas dalam kehidupan sehari-hari. Dalam konteks represi politik, bentuk ekspresi budaya ini sering menjadi saluran simbolik untuk menyuarakan kritik sosial secara implisit.[55]

Salah satu dimensi paling menarik dari Islam non-politik adalah munculnya agensi perempuan Muslim. Dalam beberapa dekade terakhir, banyak perempuan Mesir yang terlibat aktif dalam dakwah, pendidikan, dan amal tanpa harus menjadi bagian dari partai atau lembaga negara.

---

[54] Carla Jones, "Fashion and Faith in Urban Indonesia," *Fashion Theory* 14, no. 4 (2010): 399–416.

[55] Walter Armbrust, "Political Film in Egypt," *Middle East Journal* 54, no. 3 (2000): 351–365.

Kelompok-kelompok seperti Women Preachers of Al-Azhar (al-wa'izat) menjadi wadah bagi perempuan untuk menyebarkan nilai-nilai Islam di masyarakat, khususnya di sekolah, rumah sakit, dan komunitas. Mereka memainkan peran penting dalam menegosiasikan peran gender dalam Islam kontemporer.

Dalam penelitian Mahmood, perempuan dalam gerakan piety di Mesir tidak dapat dilihat semata-mata sebagai korban patriarki, tetapi sebagai agen moral yang aktif membentuk nilai-nilai kesalehan secara otonom.[56] Ini menunjukkan bahwa Islam di luar politik formal dapat menjadi ruang pemberdayaan dan transformasi sosial, terutama bagi kelompok yang terpinggirkan.

Islam non-politik juga terwujud dalam peningkatan praktik keagamaan individu dan komunitas, seperti pengajian, halaqah, dan kegiatan sosial berbasis masjid. Pasca-2013, ketika politik Islam mengalami represi, masyarakat mencari makna Islam dalam bentuk ibadah, spiritualitas, dan komunitas keimanan. Kegiatan seperti iftar jama'i, kajian tafsir, atau safari Ramadan menjadi ajang mempererat solidaritas dan identitas Islam. Dalam banyak kasus, kegiatan ini dijalankan secara informal oleh warga setempat tanpa campur tangan institusi keagamaan resmi.

Menurut Bayat (2013), inilah bentuk dari "social non-movements"—praktik kolektif yang tidak terorganisir secara politik tetapi memiliki dampak sosial yang luas.[57] Kesalehan individu bukan sekadar ekspresi spiritual, tetapi juga cara untuk menyatakan keberadaan dan resistensi terhadap dominasi negara. Islam Mesir tidak hanya berpengaruh secara domestik, tetapi juga menjadi bagian dari gerakan Islam transnasional. Banyak diaspora Mesir di Eropa dan Amerika yang membawa serta gagasan Islam kultural dan sosial ke komunitas global.

[56] Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton: Princeton University Press, 2005).

[57] Asef Bayat, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East* (Stanford: Stanford University Press, 2013).

Mereka terlibat dalam pendirian masjid, pusat dakwah, dan sekolah Islam di berbagai negara.

Di sisi lain, hubungan Al-Azhar dengan dunia Islam juga memperkuat posisi Mesir sebagai referensi keagamaan global. Banyak pelajar dari Asia Tenggara, Afrika, dan Eropa belajar di Mesir dan membawa pulang pandangan Islam moderat yang mereka peroleh di Al-Azhar. Ini memperkuat dimensi transnasional dari Islam non-politik yang berakar di Mesir.

Bab III

Otoritas Keagamaan Islam dan Produksi Fatwa di Mesir

Menyadari peran transformatif dan semakin dominan dari ruang digital dalam membentuk tidak hanya penyebaran informasi tetapi juga struktur interaksi sosial dan pembentukan pemahaman individu maupun kolektif tentang agama, lembaga-lembaga keagamaan Mesir yang dihormati dan berpengaruh secara historis—terutama Al-Azhar Al-Syarif dan Dar al-Ifta al-Misriyyah —telah memulai upaya strategis dan multifaset untuk membangun kehadiran yang kuat dan berkelanjutan dalam ekosistem digital yang kompleks.

Langkah strategis ini bukan sekadar upaya untuk mengikuti perkembangan teknologi, melainkan wujud usaha yang terukur untuk mempertahankan dan memproyeksikan otoritas keagamaan yang telah mereka bangun selama berabad-abad. Ini juga merupakan respons aktif terhadap meluasnya narasi alternatif—termasuk ekstremisme—yang berkembang subur di ruang daring, serta bagian dari misi mereka untuk terus memberikan bimbingan keagamaan yang otoritatif, moderat, dan relevan, tidak hanya bagi masyarakat Mesir tetapi juga dunia Islam global.

Keterlibatan mereka dalam ruang digital menunjukkan adaptasi penting dari lembaga tradisional terhadap realitas abad ke-21—transisi yang membuka peluang besar untuk

memperluas pengaruh, tetapi juga menghadirkan tantangan signifikan terhadap cara kerja konvensional dan bentuk otoritas yang telah mapan.

1. Al-Azhar Al-Syarif

a. Sejarah Singkat

Al-Azhar al-Syarif, yang dikenal sebagai institusi Islam paling berpengaruh di dunia, memiliki sejarah panjang yang mencerminkan dinamika perkembangan keilmuan, politik, dan sosial umat Islam. Didirikan pada tahun 970 M oleh Dinasti Fatimiyah, Al-Azhar awalnya merupakan bagian dari proyek syi'ah Ismailiyah yang hendak menjadikan Kairo sebagai pusat kekuasaan dan ilmu pengetahuan. Nama Al-Azhar diambil dari julukan Fatimah al-Zahra, putri Nabi Muhammad SAW, yang menjadi tokoh sentral dalam teologi Syi'ah. Masjid Al-Azhar pun dibangun sebagai simbol kekuasaan dan penyebaran ideologi keagamaan Fatimiyah di Mesir dan sekitarnya.[58]

Namun, orientasi syi'ah dari Al-Azhar berubah drastis setelah kejatuhan Dinasti Fatimiyah dan bangkitnya Dinasti Ayyubiyah di bawah kepemimpinan Salahuddin al-Ayyubi (Saladin) pada abad ke-12. Saladin memulai proses "sunnifikasi" lembaga-lembaga keagamaan di Mesir, termasuk Al-Azhar, yang kemudian diubah menjadi pusat pengajaran Sunni. Dari sinilah, Al-Azhar mulai berkembang menjadi pusat ilmu keislaman yang menekankan pada empat mazhab fiqih Sunni (Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali), serta ilmu-ilmu keislaman tradisional seperti tafsir, hadis, nahwu, balaghah, dan logika.[59]

Pada masa Mamluk (1250–1517), Al-Azhar mengalami kemajuan pesat. Para sultan Mamluk memberikan patronase

---

[58] Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 34–36.

[59] Alireza Doostdar, "The Origins and Early Development of Al-Azhar," in *Islamic Institutions of Learning in Egypt*, ed. R. P. Buckley (Cairo: AUC Press, 2001), 112–114.

kepada para ulama dan membangun ribuan riwaq (ruang pengajaran dan asrama untuk mahasiswa) di lingkungan Al-Azhar. Masa ini menyaksikan munculnya banyak ulama besar seperti Jalaluddin al-Suyuti dan Ibn Hajar al-Asqalani, yang memberikan kontribusi penting dalam pengembangan ilmu-ilmu keislaman klasik.[60] Tradisi talaqqi (pengajaran langsung dari guru ke murid) dan sistem ijazah (lisensi keilmuan) berkembang pesat dalam periode ini.

Masuknya Mesir ke dalam kekuasaan Utsmani pada abad ke-16 tidak mengurangi peran Al-Azhar. Justru, dalam konteks kekaisaran yang luas, Al-Azhar menjadi pusat keilmuan regional yang penting dan tetap mempertahankan otonominya. Namun, perubahan besar baru terjadi pada abad ke-19 ketika Muhammad Ali, penguasa Mesir yang visioner, berusaha memodernisasi negara dan pendidikan, termasuk institusi-institusi Islam. Meski sempat mengalami tekanan dari negara modern, Al-Azhar tetap mempertahankan identitasnya sebagai pusat pengajaran Islam tradisional.[61]

Reformasi yang lebih mendalam terjadi pada awal abad ke-20, terutama melalui figur Sheikh Muhammad Abduh yang menjabat sebagai Mufti Mesir dan menjadi tokoh penting dalam gerakan modernisme Islam. Abduh mendorong rasionalisme, pembaruan metodologi ijtihad, dan pengembangan kurikulum di Al-Azhar agar lebih kontekstual dengan tantangan zaman modern. Sejak saat itu, Al-Azhar mulai membuka diri terhadap ilmu-ilmu modern seperti matematika, sains, dan ilmu sosial, meski tetap mempertahankan basis utama pada turats (warisan klasik).[62]

---

[60] F. E. Peters, *A Reader on Classical Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 268–272.

[61] Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 100–105.

[62] Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh* (Oxford: Oxford University Press, 1933), 88–92.

Pembaruan kelembagaan juga terjadi pada pertengahan abad ke-20. Pada 1961, Presiden Gamal Abdel Nasser mengesahkan Undang-Undang No. 103 yang mereformasi Al-Azhar secara struktural dan administratif. Al-Azhar berubah dari lembaga keagamaan tradisional menjadi universitas modern dengan berbagai fakultas, termasuk kedokteran, teknik, dan ekonomi. Meskipun reformasi ini menuai kritik karena dianggap sebagai upaya kooptasi negara terhadap lembaga keagamaan, tetapi di sisi lain juga memperluas akses pendidikan dan memperkuat kapasitas kelembagaan Al-Azhar.[63]

Sejak masa itu hingga kini, Al-Azhar terus memainkan peran ganda sebagai lembaga keagamaan dan universitas nasional. Ia mempertahankan tradisi keislaman klasik sembari berusaha menjawab tantangan modernitas dan globalisasi. Dalam konteks dunia Islam yang tengah menghadapi problem radikalisme dan disintegrasi sosial, Al-Azhar mengambil posisi sebagai benteng Islam wasatiyah (moderat), yang mengusung toleransi, dialog, dan keseimbangan antara teks dan konteks.[64]

b. Struktur dan Sistem Pendidikan di Al-Azhar

Salah satu keunikan dan kekuatan utama Al-Azhar terletak pada sistem pendidikannya yang menggabungkan warisan intelektual Islam klasik dengan elemen-elemen pendidikan modern. Sistem ini berkembang secara bertahap dari model tradisional berbasis masjid ke bentuk universitas terpadu yang meliputi berbagai disiplin ilmu. Meskipun mengalami perubahan selama berabad-abad, prinsip dasar pendidikan Al-Azhar tetap berakar pada penyebaran ilmu, adab, dan moderasi Islam.

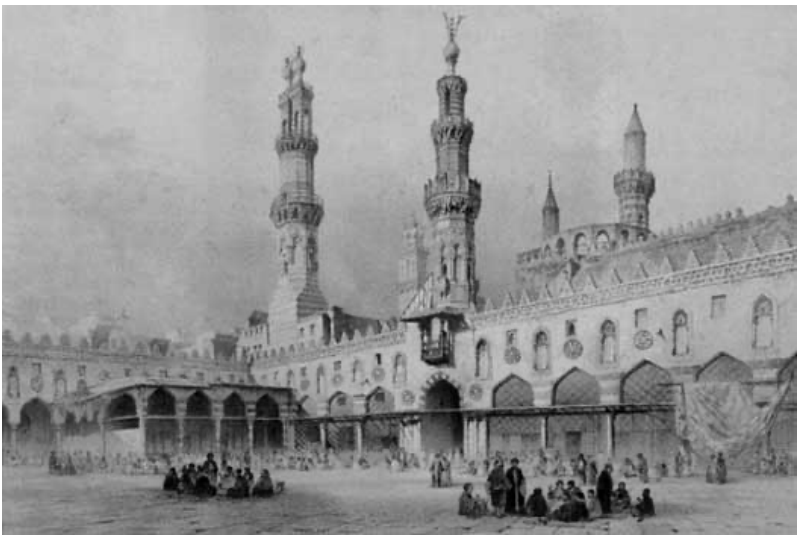
Pada masa awal, pendidikan di Al-Azhar berlangsung secara informal di dalam masjid. Para pelajar (ṭullāb) belajar

[63] Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta* (Leiden: Brill, 1997), 45–50.

[64] Malika Zeghal, *Gardiens de l'Islam: Les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine* (Paris: Presses de Sciences Po, 1996), 121–124.

langsung dari seorang syekh melalui metode halaqah (lingkaran pengajian), tanpa struktur kurikulum yang kaku. Riwaq—ruang-ruang kecil tempat pelajar dari berbagai wilayah tinggal dan belajar—menjadi elemen penting dalam pengorganisasian sosial dan keilmuan Al-Azhar. Setiap riwaq biasanya mewakili komunitas etnis atau geografis tertentu, seperti Riwaq Jāwiyīn untuk pelajar Asia Tenggara atau Riwaq Maghāribah untuk pelajar dari Afrika Utara.[65]

Metode pendidikan ini bersifat sangat personal dan bergantung pada kualitas guru. Transmisi ilmu dilakukan melalui sistem talaqqi dan pemberian ijazah sebagai pengakuan atas pemahaman dan otoritas keilmuan seorang murid. Kurikulum meliputi ilmu-ilmu keislaman klasik seperti fikih (hukum Islam), usul al-fiqh (teori hukum), tafsir (penafsiran al-Qur'an), hadis, kalam (teologi), nahwu dan sharaf (tata bahasa Arab), serta logika dan filsafat.[66]



[65] Francis Robinson, "Institutions of Authority and Mobilization in Islam," in *The New Cambridge History of Islam, Volume 5*, ed. Robert W. Hefner (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 35–38.

[66] Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 58–60.

Reformasi pendidikan mulai masuk secara sistematis pada awal abad ke-20, terutama dipelopori oleh tokoh-tokoh pembaharu seperti Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha. Mereka mendorong Al-Azhar untuk menyesuaikan kurikulumnya dengan tuntutan zaman dan membuka ruang bagi ilmu pengetahuan modern. Meski banyak ulama konservatif menolak perubahan ini karena dianggap melemahkan tradisi, tekanan dari negara dan publik menyebabkan Al-Azhar melakukan kompromi.[67]

Transformasi kelembagaan paling signifikan terjadi dengan disahkannya *Undang-Undang No. 103 Tahun 1961*, yang menata ulang struktur Al-Azhar. Berdasarkan undang-undang ini, Al-Azhar diorganisasi ulang menjadi sistem pendidikan nasional yang terdiri atas:

1) Tingkat dasar (ibtida'iyyah)
2) Menengah pertama dan atas (i'dadiyyah dan thanawiyyah)
3) Universitas dan pascasarjana

Sistem ini dijalankan oleh Kementerian Al-Azhar dan terpisah dari Kementerian Pendidikan Nasional Mesir. Kurikulum yang diajarkan di sekolah-sekolah Al-Azhar mencakup mata pelajaran agama dan umum, termasuk matematika, sains, dan bahasa asing, meski dengan penekanan lebih pada agama Islam.[68]

Di tingkat universitas, Al-Azhar memiliki berbagai fakultas keislaman seperti Ushuluddin, Syariah, Dakwah, dan Bahasa Arab. Namun, seiring reformasi, fakultas-fakultas ilmu terapan seperti kedokteran, farmasi, teknik, ekonomi, dan pertanian

[67] Malika Zeghal, *Gardiens de l'Islam: Les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine* (Paris: Presses de Sciences Po, 1996), 91–93.

[68] Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State* (Leiden: Brill, 1997), 56–59.

juga dibuka. Dengan ini, Al-Azhar menempatkan dirinya sebagai lembaga multidisipliner dengan karakter keislaman yang kuat.

Salah satu aspek penting dalam sistem pendidikan Al-Azhar adalah adanya otoritas keilmuan dan pengawasan akademik yang ketat. Ulama senior dan Dewan Ulama Agung (Majlis al-'Ulama') berperan dalam menetapkan standar kurikulum dan penilaian keilmuan. Setiap karya ilmiah dan buku pelajaran harus mendapatkan persetujuan dari lembaga sensor keagamaan internal sebelum dipublikasikan dan diajarkan.[69]

Ujian-ujian akhir bersifat komprehensif dan bertujuan menilai tidak hanya penguasaan materi tetapi juga etika dan karakter keulamaan. Mahasiswa diharapkan bukan hanya menjadi penghafal teks, tetapi juga memiliki kemampuan analisis, argumentasi, dan pemahaman kontekstual terhadap teks-teks klasik.

Seiring dengan berkembangnya globalisasi, Al-Azhar juga membentuk jaringan pendidikan yang luas di luar Mesir. Banyak negara, terutama di Asia Tenggara, Afrika, dan Eropa, memiliki lembaga pendidikan yang terafiliasi dengan Al-Azhar, baik dalam bentuk cabang, program kerja sama, maupun penggunaan kurikulum Al-Azhar. Para alumni Al-Azhar di berbagai belahan dunia memainkan peran penting sebagai duta moderasi dan intelektualisme Islam.[70]

Sebagai contoh, di Indonesia dan Malaysia, lulusan Al-Azhar menjadi tokoh penting dalam institusi keagamaan, universitas, dan lembaga fatwa. Jaringan ini juga diperkuat dengan beasiswa dan program pertukaran pelajar yang ditawarkan oleh Universitas Al-Azhar setiap tahun.

Fungsi Al-Azhar sebagai masjid dan universitas tetap terjaga hingga kini. Masjid Al-Azhar masih menjadi tempat pengajaran informal, khutbah Jumat, dan halaqah, sementara

[69] Armando Salvatore, *The Sociology of Islam: Knowledge, Power and Civility* (Chichester: Wiley Blackwell, 2016), 153–157.

[70] Mona Abaza, *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds* (London: Routledge, 2002), 43–45.

universitas mengelola pendidikan formal dan penelitian. Simbiosis ini memperlihatkan bagaimana Al-Azhar memadukan aspek spiritual dan intelektual dalam satu ekosistem pendidikan.[71]

c. Kontribusi Intelektual Al-Azhar

Selama lebih dari seribu tahun, Al-Azhar telah menjadi pusat produksi dan transmisi ilmu pengetahuan Islam, membentuk tradisi intelektual yang berpengaruh luas di dunia Muslim. Kontribusi intelektual Al-Azhar tidak hanya terletak pada pengajaran formal, tetapi juga pada pembentukan pemikiran keagamaan, pengembangan literatur Islam klasik, dan keterlibatannya dalam dialog keilmuan lintas disiplin. Lembaga ini telah melahirkan ribuan ulama, cendekiawan, dan pemimpin keagamaan yang memainkan peran penting dalam dinamika keislaman global.

Al-Azhar melahirkan banyak tokoh besar dalam sejarah pemikiran Islam. Di antara mereka adalah Jalaluddin al-Suyuti (w. 1505), yang menghasilkan lebih dari 600 karya dalam berbagai bidang ilmu, termasuk tafsir, hadis, fikih, balaghah, dan sejarah. Ulama lainnya adalah Ibn Hajar al-Haytami (w. 1566), seorang pakar fikih mazhab Syafi'i yang banyak dirujuk di Asia Tenggara, dan Ibrahim al-Bajuri (w. 1860), yang dikenal atas kontribusinya dalam bidang teologi dan usul fikih.[72]

Ulama-ulama ini tidak hanya menulis buku untuk konsumsi lokal, tetapi karya-karya mereka menyebar luas ke berbagai wilayah dunia Islam dan menjadi rujukan utama dalam madrasah dan pesantren di Asia Selatan dan Tenggara. Dalam konteks ini, Al-Azhar tidak hanya sebagai institusi Mesir, melainkan sebagai pusat otoritatif keilmuan Islam global (marjaʿiyyah ʿilmiyyah ʿālamiyyah).

---

[71] Yusuf al-Qaradawi, *Al-Azhar fi Alf Sanah* [Al-Azhar dalam Seribu Tahun] (Kairo: Dar al-Shuruq, 2000), 74–76.

[72] Richard J. McGregor, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt: The Wafa Sufi Order and the Legacy of Ibn Arabi* (Albany: SUNY Press, 2004), 88–91.

Sebagai penjaga turats (warisan intelektual Islam), Al-Azhar mempertahankan pendekatan tekstual terhadap kitab-kitab klasik sambil tetap membuka ruang ijtihad dan reinterpretasi. Sistem pengajaran yang menekankan penguasaan matan (teks dasar), syarah (penjelasan), dan hasyiyah (komentar atas syarah) memungkinkan siswa untuk memahami suatu wacana secara mendalam dan historis.[73]

Pendekatan ini menciptakan kesinambungan epistemologis yang membentang dari abad pertengahan hingga zaman modern. Para ulama Azhar memandang ilmu sebagai amanah spiritual, bukan sekadar instrumen karier, dan karena itu berusaha mentransmisikan adab dan etika bersama dengan substansi keilmuan. Tradisi ini memperkuat legitimasi moral dan intelektual Al-Azhar di mata umat Islam.

Meski konservatif dalam hal metode dan epistemologi, Al-Azhar juga memainkan peran penting dalam pembaharuan pemikiran Islam, khususnya pada abad ke-19 dan ke-20. Muhammad Abduh (1849–1905), alumnus dan kemudian Grand Mufti Mesir, adalah contoh paling menonjol. Ia menggabungkan rasionalisme dengan tradisi klasik, mendorong reinterpretasi teks-teks agama sesuai konteks sosial modern. Abduh juga mengadvokasi pembukaan ijtihad bagi kalangan terpelajar dan menentang taqlid membuta.[74]

Gagasan-gagasan Abduh menjadi dasar bagi apa yang disebut sebagai Islam Modernis, sebuah gerakan yang menyebar dari Mesir ke Turki, Asia Selatan, dan Asia Tenggara. Bersama muridnya Rasyid Ridha, Abduh juga mendirikan majalah *al-Manar*, yang menjadi forum pemikiran reformis Islam dan

[73] Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 63–65.

[74] Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh* (Oxford: Oxford University Press, 1933), 97–103.

memperluas pengaruh Al-Azhar ke dunia Muslim yang lebih luas.[75]

Di masa kontemporer, sejumlah ulama Al-Azhar seperti Yusuf al-Qaradawi, Ahmad al-Tayyeb, dan Ali Gomaa melanjutkan tradisi ijtihad dan pembaruan dalam kerangka metodologi klasik. Mereka juga terlibat dalam isu-isu kontemporer seperti bioetika, ekonomi Islam, dan pluralisme agama.

Fakultas Kedokteran Universitas al-Azhar

Al-Azhar juga aktif dalam dialog antaragama, khususnya sejak awal abad ke-21. Salah satu inisiatif penting adalah *al-Azhar Document on Human Fraternity*, yang ditandatangani oleh Grand Sheikh Ahmad al-Tayyeb dan Paus Fransiskus pada 2019 di Abu Dhabi. Dokumen ini menekankan pentingnya hidup

[75] Malcolm Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida* (Berkeley: University of California Press, 1966), 112–116.

berdampingan secara damai antara umat beragama dan memperkuat posisi Al-Azhar sebagai aktor moral global.[76]

Dalam bidang ilmu sosial dan kemanusiaan, Al-Azhar mulai membuka ruang akademik bagi kajian gender, HAM, dan demokrasi, meskipun dengan kehati-hatian epistemologis. Fakultas-fakultas baru seperti Fakultas Bahasa dan Terjemahan serta Fakultas Dakwah dan Media membuka ruang dialog antara tradisi dan modernitas dalam konteks global.

Al-Azhar juga aktif dalam penerbitan kitab dan literatur keislaman. *Majallat al-Azhar*, jurnal resmi lembaga ini, telah terbit sejak 1930-an dan menjadi medium penting dalam menyebarkan fatwa, artikel ilmiah, dan tanggapan atas isu kontemporer. Banyak ulama Azhar menggunakan jurnal ini sebagai forum diskusi intelektual yang menggabungkan otoritas tradisional dan argumen rasional modern.[77]

Selain itu, Al-Azhar memiliki jaringan percetakan dan distribusi yang luas. Penerbitan ulang kitab-kitab klasik dalam format yang lebih modern dan terjangkau menjadikan turats lebih mudah diakses oleh generasi baru. Upaya digitalisasi manuskrip dan pengembangan platform daring juga tengah dikembangkan agar warisan intelektual Islam dapat diakses secara global.

d. Al-Azhar dan Produksi Fatwa

Selain sebagai pusat pendidikan dan pemikiran Islam, Al-Azhar juga memainkan peran penting sebagai otoritas keagamaan melalui lembaga fatwanya. Produksi fatwa di Al-Azhar menjadi salah satu instrumen utama dalam menjawab dinamika sosial keagamaan yang terus berubah, baik di tingkat nasional Mesir maupun dalam konteks dunia Islam yang lebih luas.

---

[76] Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together," signed by Pope Francis and Grand Imam Ahmad al-Tayyeb, Abu Dhabi, February 4, 2019.

[77] Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State* (Leiden: Brill, 1997), 77–80.

Lembaga utama yang bertanggung jawab atas pengeluaran fatwa di bawah Al-Azhar adalah *Dar al-Ifta' al-Misriyyah* (Lembaga Fatwa Mesir), yang sejak awal abad ke-20 secara resmi menjadi bagian dari sistem hukum negara Mesir, namun tetap berafiliasi secara historis dan metodologis dengan Al-Azhar. Lembaga ini dipimpin oleh seorang *mufti negara* (Grand Mufti of Egypt) yang biasanya berasal dari kalangan ulama senior Al-Azhar dan memiliki otoritas untuk mengeluarkan fatwa dalam berbagai bidang kehidupan.[78]

Dar al-Ifta' merupakan lembaga semi-independen yang menggabungkan otoritas syariah dengan peran negara modern. Meskipun posisinya tidak sekuat Mahkamah Konstitusi atau lembaga eksekutif, fatwa yang dikeluarkan oleh mufti sering dijadikan acuan oleh pengadilan dan pemerintah, terutama dalam isu-isu yang berkaitan dengan hukum keluarga, ibadah, dan moral publik.

Selain Dar al-Ifta', Al-Azhar juga memiliki lembaga-lembaga internal seperti *Majmaʿ al-Buhuth al-Islamiyyah* (Komite Riset Islam) dan *Hayʾat Kibar al-ʿUlamāʾ* (Dewan Ulama Senior) yang memiliki fungsi pengkajian mendalam dan fatwa kolektif atas isu-isu strategis. Lembaga-lembaga ini bekerja secara kolaboratif dan hierarkis, dengan proses telaah berdasarkan mazhab Sunni empat dan prinsip-prinsip maqasid al-shariah (tujuan-tujuan syariah).[79]

Salah satu ciri khas fatwa dari Al-Azhar adalah pendekatannya yang moderat (wasatiyyah) dan berhati-hati dalam mengeluarkan hukum. Para ulama Azhar menggunakan kombinasi dari dalil-dalil naqli (teks Al-Qur'an dan Hadis) dan dalil aqli (rasionalitas), serta memperhatikan konteks sosial dan adat setempat ('urf) dalam penyusunan fatwa. Pendekatan ini

[78] Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State* (Leiden: Brill, 1997), 107–111.

[79] Malika Zeghal, *Gardiens de l'Islam: Les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine* (Paris: Presses de Sciences Po, 1996), 129–133.

memungkinkan fleksibilitas interpretasi sekaligus menjaga keotentikan tradisi fiqh klasik.[80]

Contohnya dapat dilihat dalam fatwa-fatwa terkait perbankan syariah, kontrasepsi, transplantasi organ, bahkan penggunaan media sosial. Dalam banyak kasus, Al-Azhar memilih pendekatan yang mengakomodasi realitas modern, seperti membolehkan penggunaan bunga bank dalam situasi tertentu sebagai "muamalah kontemporer" yang tidak serta merta identik dengan riba haram, sebagaimana yang diputuskan dalam beberapa sidang Dewan Ulama Senior.[81]

Metodologi ini juga tercermin dalam penggunaan konsep maslahat (kemaslahatan), istihsan (preferensi hukum), dan sadd al-dhara'i (pencegahan kerusakan) sebagai kerangka pertimbangan hukum. Dengan demikian, fatwa Azhar tidak kaku dan literal, tetapi memberikan ruang untuk pertimbangan etik, sosial, dan politik.

Dalam beberapa dekade terakhir, Al-Azhar telah mengeluarkan berbagai fatwa dan pernyataan resmi terhadap isu-isu global yang kompleks, seperti terorisme, perubahan iklim, hak perempuan, dan teknologi digital. Sebagai contoh, Al-Azhar secara eksplisit menolak aksi-aksi kekerasan yang mengatasnamakan Islam, dan mengeluarkan dokumen *Bayan al-Azhar Hawla al-Irhab* (Pernyataan Al-Azhar tentang Terorisme) yang menegaskan bahwa jihad tidak identik dengan kekerasan bersenjata tanpa legitimasi.[82]

Dalam bidang keluarga, Al-Azhar juga berperan aktif dalam revisi hukum perceraian, poligami, dan hak-hak perempuan. Grand Sheikh Ahmad al-Tayyeb, misalnya, secara terbuka menyatakan bahwa poligami tidak wajib dan dapat bertentangan dengan keadilan jika dilakukan tanpa alasan yang sah dan adil, suatu sikap yang memicu perdebatan nasional

[80] Sherman A. Jackson, *Islam and the Problem of Black Suffering* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 115–118.

[81] Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Muʿāmalāt al-Muʿāṣirah* (Beirut: Maktabah Wahbah, 2002), 244–249.

[82] Al-Azhar, *Bayan al-Azhar Hawla al-Irhab*, 2015, accessed via www.azhar.eg.

namun memperlihatkan keterbukaan Al-Azhar terhadap reformasi fiqh keluarga.[83]

Sementara itu, fatwa tentang penggunaan media sosial, penyebaran hoaks, dan konsumsi konten digital juga mulai banyak dikeluarkan, dengan penekanan pada etika penggunaan teknologi dan tanggung jawab moral umat Muslim dalam dunia digital. Hal ini menunjukkan bahwa Al-Azhar terus mengadaptasi peran keagamaannya terhadap tantangan zaman.

Produksi fatwa Al-Azhar juga menjadi instrumen penting dalam diplomasi keagamaan dan soft power Mesir di dunia Islam. Melalui Dar al-Ifta' dan pusat-pusat risetnya, Al-Azhar menyebarkan nilai-nilai Islam moderat ke negara-negara Muslim lain, terutama di Afrika dan Asia. Program pelatihan mufti, seminar internasional, dan penyebaran literatur keislaman merupakan bagian dari strategi ini.[84]

Sebagai contoh, banyak negara seperti Indonesia, Malaysia, dan Nigeria mengundang mufti atau pengajar dari Al-Azhar untuk memberikan pelatihan fatwa kepada ulama lokal. Lembaga-lembaga fatwa nasional di negara-negara ini juga mengadopsi prinsip-prinsip metodologis dari Al-Azhar, menunjukkan pengaruhnya yang luas dan berkelanjutan.

e. Tantangan dan Masa Depan Al-Azhar

Sebagai lembaga Islam tertua dan terkemuka di dunia, Al-Azhar menghadapi berbagai tantangan dalam mempertahankan otoritas keilmuannya, menghadapi transformasi sosial-politik, serta merespons kebutuhan generasi Muslim kontemporer. Tantangan-tantangan ini muncul dari faktor internal dan eksternal, mulai dari birokratisasi lembaga, tekanan politik, hingga kemunculan aktor keagamaan baru yang memanfaatkan media digital untuk menyebarkan otoritas alternatif. Salah satu

[83] "Grand Imam: Polygamy Is 'Injustice to Women,'" *Al Jazeera*, March 3, 2019, https://www.aljazeera.com/news/2019/3/3.

[84] Peter Mandaville, *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma* (London: Routledge, 2001), 172–174.

tantangan utama yang dihadapi Al-Azhar di era modern adalah hubungan yang kompleks dengan negara Mesir. Sejak era Gamal Abdel Nasser pada 1960-an, Al-Azhar mengalami nasionalisasi dan integrasi ke dalam struktur negara. Undang-undang tahun 1961 mengubah status Al-Azhar menjadi universitas negara, memperluas fakultas-fakultasnya ke bidang sains dan teknologi, namun sekaligus melemahkan otonomi ulama tradisional.[85]

Pasca revolusi 2011, Al-Azhar kembali mencoba merebut peran independennya, namun tetap harus bernegosiasi dengan rezim politik yang berkuasa. Di era Presiden Abdel Fattah al-Sisi, Al-Azhar sering diminta mendukung kebijakan deradikalisasi dan stabilitas nasional. Meskipun Grand Sheikh Ahmad al-Tayyeb dikenal berusaha mempertahankan independensi lembaga, tekanan politik untuk menyelaraskan pandangan keagamaan dengan visi negara tetap menjadi hambatan dalam mengekspresikan pandangan yang kritis atau reformis.[86] Al-Azhar juga harus bersaing dengan aktor-aktor Islam politik seperti Ikhwanul Muslimin dan kelompok Salafi, yang memiliki jaringan dakwah alternatif dan ideologi yang seringkali berbeda tajam. Dalam konteks ini, Al-Azhar dipaksa untuk terus menegaskan perannya sebagai penjaga Islam moderat di tengah kontestasi politik identitas dan wacana keagamaan yang terpolarisasi.

Meskipun dihormati karena ketekunannya dalam menjaga tradisi keilmuan Islam klasik, kurikulum Al-Azhar sering dikritik karena terlalu konservatif, tidak adaptif terhadap kebutuhan zaman, dan kurang menyiapkan mahasiswa untuk tantangan dunia modern. Kritik ini datang baik dari dalam maupun luar, termasuk dari kalangan alumni yang merasa bahwa pengajaran yang terlalu fokus pada hafalan dan teks-teks klasik tidak cukup mendorong kreativitas dan pemikiran

[85] Malika Zeghal, *Gardiens de l'Islam: Les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine* (Paris: Presses de Sciences Po, 1996), 45–49.

[86] Nathan J. Brown, *Armed Parties and Political Movements in the Arab World* (Washington: Carnegie Endowment, 2013), 14–17.

kritis.[87] Upaya reformasi kurikulum telah dilakukan, termasuk revisi beberapa kitab pelajaran dan penambahan mata kuliah kontemporer seperti ilmu sosial dan komunikasi. Namun, resistensi dari sebagian ulama senior dan struktur birokrasi yang kompleks menjadikan proses reformasi berjalan lambat. Tantangan lainnya adalah menjembatani kesenjangan antara ilmu agama dan ilmu umum, yang sering dipisahkan secara dikotomis dalam sistem pendidikan Azhar.

Era digital membawa tantangan baru bagi otoritas tradisional seperti Al-Azhar. Kemunculan ustaz-ustaz karismatik di media sosial, YouTube, dan televisi satelit menciptakan otoritas keagamaan alternatif yang seringkali tidak berbasis pendidikan formal, tetapi mampu menjangkau jutaan audiens dengan cepat. Dalam konteks ini, otoritas tekstual dan sanad keilmuan yang dijunjung tinggi oleh Al-Azhar menjadi kurang relevan bagi generasi muda yang lebih menghargai otoritas performatif dan visual.[88] Untuk menjawab tantangan ini, Al-Azhar telah mengembangkan sejumlah inisiatif digital, termasuk platform fatwa daring, akun media sosial resmi, dan produksi konten video edukatif. Namun, efektivitasnya masih terbatas dibandingkan dengan jaringan digital aktor keagamaan populer. Tantangan besar ke depan adalah bagaimana Al-Azhar bisa bertransformasi menjadi lembaga yang lebih responsif secara digital tanpa kehilangan integritas ilmiahnya.

Di satu sisi, Al-Azhar memiliki potensi besar dalam memperkuat peran globalnya sebagai pusat Islam moderat. Ribuan mahasiswa dari seluruh dunia masih datang ke Kairo untuk belajar, dan alumni Al-Azhar tetap memainkan peran penting dalam komunitas Muslim di berbagai negara. Namun, kompetisi dari universitas-universitas Islam lain seperti Universitas Islam Madinah, International Islamic University

[87] Jakob Skovgaard-Petersen, "The Debate on Islam and Modernity in Egypt: From Abduh to Nasr Hamid Abu Zayd," in *Intellectual Traditions in Islam*, ed. Farhad Daftary (London: I.B. Tauris, 2000), 224–226.

[88] Nadia Oweidat, "New Media and the Challenge of Authority in the Arab World," *The Washington Quarterly* 37, no. 3 (2014): 49–62.

Malaysia (IIUM), dan pesantren-pesantren modern di Indonesia menjadi tantangan tersendiri.[89] Untuk mempertahankan peran globalnya, Al-Azhar perlu lebih proaktif dalam memperkuat jaringan internasional, meningkatkan mutu riset akademik, dan membangun kemitraan dengan lembaga-lembaga pendidikan tinggi di luar negeri. Program beasiswa, pertukaran pelajar, dan seminar lintas negara bisa menjadi jalan untuk memperluas pengaruh epistemologisnya di era globalisasi.

Ke depan, masa depan Al-Azhar sangat ditentukan oleh kemampuannya menjaga keseimbangan antara konservatisme intelektual dan keterbukaan metodologis. Sebagai lembaga yang mengemban amanat spiritual, moral, dan intelektual umat, Al-Azhar perlu menegaskan kembali nilai-nilai inti Islam seperti keadilan, kasih sayang, dan ilmu pengetahuan, sembari membuka diri terhadap dinamika zaman. Reformasi internal yang berkelanjutan, kolaborasi lintas disiplin, serta pemanfaatan teknologi informasi secara lebih strategis akan menentukan apakah Al-Azhar tetap relevan sebagai "menara ilmu dan cahaya" (*manarat al-'ilm wa al-nūr*) atau terpinggirkan oleh kekuatan-kekuatan baru dalam lanskap keislaman global.

f. Transformasi Al-Azhar ke Dunia Digital

Sebagai salah satu pusat pembelajaran Islam Sunni tertua dan paling dihormati di dunia, Universitas Al-Azhar memiliki otoritas historis, intelektual, dan simbolik yang besar, tidak hanya di Mesir tetapi juga di seluruh dunia Muslim. Menyadari pentingnya memperluas pengaruh religius dan intelektualnya ke era digital, Al-Azhar telah memulai langkah-langkah strategis, meskipun dengan pendekatan yang lebih akademis dan hati-hati, untuk membangun kehadiran daringnya.

Al-Azhar mengelola situs web resmi yang menjadi repositori digital utama dari berbagai karya ilmiah dan

[89] Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004), 110–115.

informasi institusional. Situs ini menyimpan berbagai makalah penelitian yang ditulis oleh para dosennya, artikel mendalam tentang berbagai topik teologis dan fikih, informasi rinci tentang fakultas-fakultas dan pusat risetnya, serta dokumentasi sejarah panjang dan kontribusinya terhadap pemikiran Islam. Meskipun tidak selalu bersifat interaktif seperti platform keagamaan daring lainnya, situs web ini berfungsi sebagai arsip digital yang berharga dan menjadi referensi otoritatif bagi para peneliti, mahasiswa, dan masyarakat umum.

Al-Azhar juga tengah melakukan upaya digitalisasi koleksi perpustakaannya yang sangat kaya, termasuk manuskrip langka, edisi cetak awal teks Islam klasik, dan berbagai karya ilmiah penting lainnya. Digitalisasi ini bertujuan untuk melestarikan warisan intelektualnya dan memperluas akses global terhadap khazanah keilmuannya.

Meskipun tanggung jawab utama penerbitan fatwa dipegang oleh Dar al-Ifta al-Misriyyah, para ulama dan dosen senior Al-Azhar memainkan peran penting dalam proses tersebut. Banyak dari mereka duduk di berbagai dewan dan komite fatwa, sehingga pandangan dan metodologi Al-Azhar sering tercermin dalam fatwa-fatwa yang dikeluarkan dan disebarkan secara daring oleh Dar al-Ifta. Beberapa ulama Al-Azhar juga memiliki kehadiran digital pribadi dalam bentuk situs web, blog akademik, atau akun media sosial, di mana mereka menyampaikan pandangan mereka dan berdiskusi dengan audiens daring.

Al-Azhar memiliki akun resmi di beberapa media sosial, tetapi dengan pendekatan yang cenderung formal dan institusional. Fokus utamanya adalah menyebarkan berita dan pengumuman akademik, menyoroti publikasi penting, memperingati hari besar keagamaan, serta menyampaikan pernyataan terkait isu sosial dan religius kontemporer dari perspektif moderat khas Al-Azhar.

2. Dar al-Ifta' al-Misriyyah

Dalam dinamika kehidupan keagamaan umat Islam modern, institusi fatwa memegang peran yang sangat penting dalam menjembatani antara ajaran Islam yang bersumber dari teks-teks klasik dengan realitas sosial yang terus berubah. Di Mesir, salah satu lembaga fatwa paling berpengaruh dan resmi adalah Dar al-Ifta al-Misriyyah. Didirikan pada tahun 1895, institusi ini berperan sebagai otoritas keagamaan yang memberikan panduan hukum Islam kepada masyarakat luas, sekaligus menjadi alat negara dalam mengatur diskursus keagamaan secara resmi dan terstruktur.

Keberadaan Dar al-Ifta tidak hanya mencerminkan kesinambungan tradisi keilmuan Islam klasik, tetapi juga merupakan hasil dari transformasi institusional yang dipengaruhi oleh konteks modernitas, negara bangsa, dan kebutuhan akan standardisasi fatwa dalam masyarakat muslim kontemporer. Sebagai lembaga yang berada di bawah Kementerian Kehakiman Mesir dan memiliki hubungan historis yang erat dengan al-Azhar al-Syarif, Dar al-Ifta menjadi titik temu antara otoritas keilmuan Islam tradisional dan kekuasaan negara modern.[90]

Peran Dar al-Ifta semakin signifikan dalam menghadapi tantangan zaman, terutama dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan baru yang timbul akibat perkembangan teknologi, globalisasi, dan perubahan sosial budaya. Institusi ini secara aktif mengeluarkan fatwa terkait isu-isu kontemporer, seperti bioetika, keuangan Islam, hak-hak perempuan, hingga ekstremisme keagamaan. Dengan demikian, Dar al-Ifta tidak hanya bertugas memberikan jawaban atas pertanyaan hukum agama, tetapi juga membentuk wacana keagamaan publik yang resmi dan membendung proliferasi otoritas-otoritas keagamaan non-negara yang tidak terkontrol.[91]

---

[90] Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta* (Leiden: Brill, 1997), 22–24.

[91] Kari Vogt, "Fatwas and the Internet," in *New Approaches to the Study of Religion*, ed. Peter Antes et al. (Berlin: Walter de Gruyter, 2004), 361–375.

Dalam konteks politik, Dar al-Ifta sering kali menjadi bagian dari strategi negara Mesir dalam mengelola keberagamaan dan menghadapi tantangan ideologis dari kelompok-kelompok Islamis, terutama pasca revolusi 2011. Negara menggunakan legitimasi keagamaan Dar al-Ifta untuk meredam narasi keagamaan radikal sekaligus mengukuhkan otoritas rezim terhadap ranah spiritual masyarakat. Di saat yang sama, Dar al-Ifta berusaha menampilkan diri sebagai institusi moderat, toleran, dan berbasis ilmu dalam menghadapi pertanyaan-pertanyaan umat yang semakin kompleks.[92]

a. Sejarah Pendirian Dar al-Ifta

Dar al-Ifta al-Misriyyah adalah salah satu institusi keagamaan paling tua dan paling berpengaruh di dunia Islam modern. Pendirian lembaga ini tidak dapat dilepaskan dari konteks transformasi negara Mesir menuju model negara modern pada akhir abad ke-19, saat kekuasaan Ottoman mulai melemah dan elite Mesir mengupayakan reorganisasi institusional untuk mengakomodasi kebutuhan masyarakat yang semakin kompleks dan modern.

Dar al-Ifta secara resmi didirikan pada tahun 1895 oleh pemerintah Mesir sebagai bagian dari Kementerian Kehakiman. Pembentukan lembaga ini bertujuan untuk menyediakan institusi fatwa yang resmi, terlembagakan, dan dapat dikontrol oleh negara. Sebelumnya, fatwa-fatwa dikeluarkan secara individual oleh para ulama, terutama oleh Grand Mufti al-Azhar atau para fuqaha yang diakui keilmuannya. Namun, dalam situasi negara yang sedang membangun sistem hukum dan administrasi modern, negara merasa perlu untuk menginstitusionalkan otoritas fatwa agar dapat mendukung pembangunan negara.[93]

---

[92] Nathan J. Brown, *Archer of the State: Islamic Institutions and the Politics of Interpretation in Modern Egypt* (Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2017), 14–15.

[93] Malika Zeghal, *Gardiens de l'Islam: Les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine* (Paris: Presses de Sciences Po, 1996), 54–56.

Mengunjungi Dar al-Ifta' di Kairo

Dalam struktur negara Mesir modern, Dar al-Ifta didesain untuk melayani kebutuhan hukum umat Islam dalam konteks administratif dan sosial, termasuk memberi fatwa kepada pengadilan, instansi pemerintahan, dan masyarakat umum. Pengangkatan Mufti Negara Mesir pun sejak saat itu dilakukan oleh negara melalui keputusan presiden, yang mencerminkan hubungan erat antara lembaga keagamaan ini dengan negara. Ini berbeda dengan pola otoritas keagamaan sebelumnya yang lebih berbasis pada tradisi keilmuan dan jaringan sosial ulama. Menurut Jakob Skovgaard-Petersen, pendirian Dar al-Ifta mencerminkan perpaduan antara tradisi fiqh klasik dan kebutuhan modernisasi hukum yang sedang dijalankan oleh pemerintah Mesir saat itu, terutama dalam konteks pembentukan sistem hukum sipil dan pengadilan syariah yang terdiferensiasi secara fungsional.[94]

Tokoh sentral dalam pendirian Dar al-Ifta adalah Sheikh Muhammad Abduh (1849–1905), seorang reformis terkemuka

[94] Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State*, 33–35.

yang diangkat sebagai Grand Mufti Mesir pada tahun 1899. Meskipun beliau menjabat hanya dalam waktu singkat (1899–1905), Abduh memiliki peran penting dalam membentuk orientasi intelektual Dar al-Ifta. Ia mendorong pembaruan metode ijtihad dan kontekstualisasi fatwa agar sesuai dengan realitas zaman modern. Abduh menekankan pentingnya penggunaan akal dan maqāṣid al-sharīʿah (tujuan-tujuan syariah) dalam memahami teks agama, serta mengkritik taklid buta terhadap pendapat ulama klasik.[95] Warisan intelektual Abduh tetap membekas dalam orientasi Dar al-Ifta. Meskipun setelahnya lembaga ini mengalami berbagai fluktuasi arah, kecenderungan untuk mengakomodasi perubahan sosial dan modernisasi tetap menjadi ciri khas Dar al-Ifta dibanding institusi-institusi keagamaan lainnya. Tokoh lain yang berpengaruh dalam perkembangan awal Dar al-Ifta adalah Sheikh Hassanein Makhlouf dan Sheikh Muhammad al-Khidr Husayn. Mereka memperkuat posisi lembaga ini dalam sistem hukum dan sosial Mesir serta menjadikannya rujukan keagamaan yang otoritatif.

Dar al-Ifta memiliki hubungan historis dan epistemologis yang erat dengan al-Azhar, sebagai pusat keilmuan Islam terbesar di Mesir. Para mufti dan staf Dar al-Ifta biasanya berasal dari lingkungan al-Azhar, dengan latar belakang pendidikan dalam fikih, usul fikih, tafsir, dan hadis. Walaupun secara administratif Dar al-Ifta berada di bawah Kementerian Kehakiman, basis otoritas keilmuannya tetap bersandar pada kredibilitas ilmiah para ulama yang berasal dari al-Azhar.

Keterkaitan ini memberikan legitimasi tambahan bagi Dar al-Ifta dalam komunitas muslim Mesir dan dunia Islam secara umum. Hubungan ini juga memperkuat posisi lembaga tersebut dalam pertarungan otoritas keagamaan yang semakin kompleks di era modern, terutama ketika munculnya berbagai aktor baru

[95] Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh* (Oxford: Oxford University Press, 1933), 142–144.

dalam produksi wacana keislaman, seperti gerakan Islamis, ulama independen, dan dai media sosial.[96]

Selama abad ke-20, Dar al-Ifta mengalami beberapa transformasi kelembagaan penting. Pada masa pasca revolusi 1952, lembaga ini tetap dipertahankan oleh rezim Nasser meskipun banyak institusi keagamaan lain mengalami pelemahan atau nasionalisasi. Dar al-Ifta dianggap berguna bagi negara karena dapat digunakan sebagai alat kontrol wacana keagamaan sekaligus menjadi simbol legitimasi Islam dalam proyek modernisasi negara.

Pada era Presiden Anwar Sadat (1970–1981), peran agama dalam kehidupan publik meningkat, dan Dar al-Ifta mendapatkan peran lebih aktif dalam merespons isu-isu kontemporer seperti ekonomi Islam, hubungan internasional, dan isu perempuan. Tren ini berlanjut pada era Hosni Mubarak, di mana Dar al-Ifta semakin dilembagakan secara modern, memiliki sistem arsip, database fatwa, dan kanal media untuk menyebarkan pandangan keagamaannya.[97] Era Grand Mufti Ali Gomaa (2003–2013) menjadi titik balik penting dalam proses modernisasi Dar al-Ifta. Gomaa memperkenalkan sistem digitalisasi fatwa, membuka kanal komunikasi daring dengan publik, serta memperluas peran Dar al-Ifta di panggung internasional. Ia juga menekankan pentingnya moderasi, toleransi, dan kerja sama antarumat beragama dalam konteks globalisasi.[98]

Dalam konfigurasi negara Mesir kontemporer, terutama pasca revolusi 2011 dan pemerintahan Presiden Abdel Fattah al-Sisi, Dar al-Ifta memainkan peran strategis sebagai bagian dari "arsitektur keagamaan negara." Lembaga ini digunakan untuk mendukung narasi moderasi Islam negara sekaligus

[96] Armando Salvatore, *The Sociology of Islam: Knowledge, Power and Civility* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2016), 215.

[97] Muhammad Fahim Abu 'Ulayya, *al-Ifta' fi Misr: Tatawwuruh wa Dawruhu fi al-Hayat al-Diniyah wa al-Ijtima'iyah* (Cairo: Dar al-Salam, 2012), 87–90.

[98] Mona Hassan, *Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 226.

mengimbangi pengaruh gerakan Islam politik seperti Ikhwanul Muslimin dan kelompok salafi.

Dar al-Ifta juga secara aktif menyuarakan penolakan terhadap ekstremisme keagamaan dan memproduksi fatwa-fatwa yang mendukung stabilitas negara. Bahkan, dalam beberapa kasus, Dar al-Ifta mengeluarkan pernyataan-pernyataan politik yang mendukung langkah pemerintah, seperti dalam pembubaran protes-protes pro-Ikhwan atau dalam legalisasi kebijakan-kebijakan negara yang kontroversial.[99] Dengan demikian, Dar al-Ifta bukan hanya lembaga keagamaan yang mengurusi hukum Islam, tetapi juga aktor politik yang memainkan peran penting dalam pengelolaan keberagamaan di Mesir modern.

b. Struktur Organisasi dan Mekanisme Kerja Dar al-Ifta

Sebagai lembaga fatwa negara yang modern, Dar al-Ifta al-Misriyyah memiliki struktur kelembagaan yang terorganisasi secara profesional. Transformasi ini penting untuk menjaga kredibilitas dan akuntabilitas lembaga dalam menangani berbagai pertanyaan keagamaan yang semakin kompleks, baik dari individu, institusi, maupun negara.

Pucuk pimpinan Dar al-Ifta dipegang oleh Grand Mufti Mesir (*al-Muftī al-ʿĀmm li-l-Dawlah*), seorang ulama senior yang ditunjuk langsung oleh Presiden Mesir setelah melalui seleksi yang dilakukan oleh Dewan Ulama Senior al-Azhar. Penunjukan ini mencerminkan hubungan erat antara institusi negara dan otoritas keagamaan.[100]

[99] Nathan Brown dan Michele Dunne, "Egypt's al-Azhar Steps Forward," *Carnegie Endowment for International Peace*, May 2015.

[100] Nathan J. Brown, "Egypt's Constitution and the Parliament: Who Writes the Laws?" *Carnegie Endowment for International Peace*, 2012.

Grand Mufti memiliki peran ganda: sebagai pemimpin administratif Dar al-Ifta dan sebagai pemegang otoritas tertinggi dalam pemberian fatwa. Ia tidak hanya mengesahkan fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh staf peneliti dan ulama lainnya, tetapi juga secara aktif mengeluarkan fatwa pribadi, memberikan kuliah umum, dan mewakili Dar al-Ifta dalam forum internasional. Mufti juga menjadi figur publik yang sering tampil di media untuk menjelaskan pandangan keagamaan resmi negara.

Beberapa Grand Mufti penting dalam sejarah modern Dar al-Ifta termasuk Sheikh Jad al-Haqq Ali Jad al-Haqq, Sheikh Nasr Farid Wasel, Dr. Ali Gomaa, dan Dr. Shawki Allam yang menjabat sejak 2013 dan masih aktif hingga kini. Masing-masing dari mereka membawa pendekatan yang sedikit berbeda dalam menangani isu kontemporer, tetapi umumnya berpegang pada prinsip moderasi dan loyalitas terhadap negara.[101]

Untuk menunjang tugasnya, Dar al-Ifta terdiri dari berbagai departemen fungsional. Struktur internal ini memungkinkan distribusi tugas dan spesialisasi keilmuan sesuai kebutuhan masyarakat dan negara. Beberapa unit utama meliputi:

1) Departemen Fatwa Individual (Tafṣīl al-Fatāwā al-Shakhṣīyah): Menerima pertanyaan dari individu mengenai masalah ibadah, keluarga, transaksi ekonomi, dan lainnya. Pertanyaan dapat diajukan secara langsung, melalui surat, telepon, atau platform daring seperti situs web resmi dan aplikasi ponsel.[102]
2) Departemen Penelitian dan Fatwa Kolektif (al-Buḥūth wa al-Iftā' al-Jamāʿī): Menangani isu-isu kontemporer yang membutuhkan kajian mendalam, seperti bioetika, hukum internasional, atau fatwa yang berkaitan dengan kebijakan negara. Fatwa dari departemen ini biasanya disusun oleh tim yang terdiri dari beberapa ulama dan akademisi.

[101] Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State*, 107–110.

[102] Dar al-Ifta al-Misriyyah, "Fatwa Services," *Official Website*, https://www.dar-alifta.org.

3) Departemen Penerjemahan dan Hubungan Internasional: Bertugas menerjemahkan fatwa dan dokumen resmi ke dalam berbagai bahasa seperti Inggris, Prancis, Jerman, dan Spanyol untuk menjangkau komunitas Muslim global. Unit ini juga mengoordinasikan kerja sama dengan lembaga fatwa internasional.
4) Unit Fatwa Digital: Salah satu inovasi penting Dar al-Ifta adalah digitalisasi fatwa. Melalui situs web resmi (www.dar-alifta.org) dan aplikasi ponsel, publik dapat mengakses ribuan fatwa terdokumentasi dan mengirimkan pertanyaan secara daring. Unit ini berfungsi untuk menjawab tantangan zaman digital dan memperluas jangkauan pengaruh Dar al-Ifta secara global.[103]
5) Pusat Pemantauan Ekstremisme dan Diskursus Keagamaan: Sejak 2014, Dar al-Ifta mendirikan *al-Marākiz al-Mutaʿaddidah li-Murāqabat al-Fikr al-Mutaṭarrif*, yaitu pusat-pusat yang memantau narasi ekstremisme agama di media sosial dan situs daring. Tujuannya adalah membantah narasi-narasi ekstrem dan membangun kontra-wacana Islam moderat yang sejalan dengan nilai-nilai kebangsaan dan perdamaian global.[104]

Fatwa dalam Dar al-Ifta dikeluarkan berdasarkan prosedur akademik dan administratif yang ketat. Prosedur ini bertujuan menjaga akurasi, konsistensi, dan kehati-hatian dalam menjawab persoalan keagamaan yang diajukan masyarakat.

1) Penerimaan Pertanyaan: Pertanyaan dapat diajukan secara langsung, tertulis, melalui telepon, atau secara daring. Setiap pertanyaan didata dan diberi nomor registrasi.
2) Kajian Awal: Tim peneliti (biasanya lulusan program doktoral al-Azhar) akan menelaah pertanyaan tersebut,

[103] Ibid.

[104] Dar al-Ifta al-Misriyyah, *Annual Report on Countering Extremism*, 2021.

melakukan studi pustaka terhadap kitab-kitab turats (klasik) dan kajian kontemporer.

3) Pembahasan Kolektif (jika diperlukan): Untuk isu-isu kompleks, pertanyaan akan dibawa ke forum fatwa kolektif yang terdiri dari para ulama senior. Forum ini akan mendiskusikan masalah tersebut dan menyusun jawaban resmi.
4) Pengesahan oleh Mufti: Fatwa yang telah disusun akan diajukan ke Grand Mufti untuk disahkan dan dipublikasikan.
5) Publikasi: Fatwa yang sudah sah dipublikasikan di situs resmi, dikirim ke penanya, dan disimpan dalam arsip digital Dar al-Ifta.

Dengan mekanisme ini, Dar al-Ifta tidak hanya berfungsi sebagai institusi responsif, tetapi juga sebagai pusat produksi wacana keagamaan yang ilmiah, sistematis, dan sesuai dengan prinsip maqāṣid al-sharīʿah.

Untuk menjaga kualitas keilmuan, Dar al-Ifta menyelenggarakan program pelatihan bagi calon mufti dan peneliti fatwa. Program ini disebut *diploma fatwa*, yaitu pelatihan intensif selama satu tahun yang mencakup metodologi istinbat hukum, studi maqasid, fiqh perbandingan, serta praktik menjawab pertanyaan masyarakat. Peserta pelatihan berasal dari dalam dan luar negeri, termasuk dari Asia Tenggara, Afrika, dan Eropa.[105]

Selain itu, Dar al-Ifta juga menerbitkan jurnal ilmiah dan buku-buku referensi tentang fatwa dan hukum Islam kontemporer. Ini menunjukkan fungsi lembaga ini tidak hanya sebagai tempat konsultasi hukum agama, tetapi juga sebagai pusat produksi pengetahuan keislaman yang aktif secara akademik.

Sebagai lembaga resmi negara, Dar al-Ifta juga memiliki tanggung jawab untuk menjelaskan dasar hukum dan metodologi setiap fatwa yang dikeluarkan. Dalam setiap

[105] "Fatwa Training Programs," *Dar al-Ifta Portal*, accessed May 2025, https://www.dar-alifta.org/foreign/fatwaPrograms.aspx.

publikasi, lembaga ini menyertakan dalil dari al-Qur'an, hadis, dan pendapat ulama terdahulu, disertai justifikasi kontekstual. Penekanan pada ta'līl al-fatwa (argumentasi rasional dalam fatwa) merupakan upaya menjaga transparansi dan memperkuat legitimasi di mata publik.

Di samping itu, Dar al-Ifta aktif membangun hubungan baik dengan media dan masyarakat sipil. Grand Mufti dan staf senior sering tampil di televisi nasional, seminar, dan forum internasional, menyampaikan narasi Islam yang damai dan menjawab isu-isu kontroversial dengan pendekatan yang menyejukkan.

c. Peran Sosial dan Politik Dar al-Ifta

Seiring dengan meningkatnya kompleksitas kehidupan masyarakat modern dan berkembangnya peran negara dalam kehidupan publik, Dar al-Ifta al-Misriyyah tidak lagi hanya menjadi lembaga yang menjawab persoalan keagamaan privat. Lembaga ini kini memiliki peran strategis dalam pembentukan opini publik, integrasi nilai-nilai Islam dalam kebijakan negara, serta kontra-narasi terhadap ekstremisme dan sektarianisme. Peran sosial-politik ini menjadikan Dar al-Ifta sebagai aktor penting dalam lanskap keislaman Mesir kontemporer.

Dar al-Ifta berperan aktif dalam membangun narasi Islam moderat (wasatiyah) yang menekankan nilai-nilai toleransi, koeksistensi, dan kebangsaan. Ini merupakan respons terhadap gelombang radikalisasi pasca revolusi 2011, ketika sejumlah kelompok Islamis mencoba mengklaim monopoli atas tafsir agama dan memobilisasi wacana syariah untuk tujuan politik. Narasi Dar al-Ifta menekankan bahwa Islam tidak bertentangan dengan negara nasional modern (*dawlah waṭaniyyah*) dan bahwa institusi negara memiliki otoritas syar'i dalam mengatur kehidupan publik. Fatwa-fatwa yang dikeluarkan cenderung mendukung stabilitas negara, menolak pemberontakan terhadap pemerintah yang sah, dan mengutuk kekerasan atas

nama agama.[106] Dalam banyak kesempatan, Grand Mufti menyatakan bahwa loyalitas kepada negara adalah bagian dari loyalitas terhadap agama (*al-walā' li al-waṭan min al-īmān*).

Pasca naiknya ISIS dan kelompok-kelompok ekstremis lain, Dar al-Ifta membentuk *Observatory for Takfiri Fatwas and Extremist Views*, sebuah unit yang memantau, menganalisis, dan membantah narasi ekstrem yang beredar di internet dan media sosial. Setiap hari, observatorium ini mengeluarkan laporan tentang tren ideologis kelompok ekstrem, lalu meresponsnya melalui artikel, infografis, video pendek, dan fatwa digital yang ditujukan untuk generasi muda. Unit ini telah menjadi salah satu instrumen penting dalam "perang ideologi" yang dicanangkan pemerintah Mesir melawan radikalisme. Dalam laporan tahunan tahun 2023, Dar al-Ifta mengklaim telah membantah lebih dari 5.000 fatwa ekstremis yang bersumber dari situs-situs terkait ISIS, al-Qaeda, dan kelompok sejenis.[107]

Selain itu, Grand Mufti dan stafnya sering tampil dalam forum internasional seperti United Nations Alliance of Civilizations (UNAOC), Konferensi Rabat, dan Majmaʿ al-Fiqh al-Islāmī untuk mempromosikan Islam yang damai dan inklusif.

Sebagai lembaga negara, Dar al-Ifta memainkan peran penting dalam memberikan legitimasi keagamaan terhadap kebijakan-kebijakan politik nasional. Dalam berbagai isu seperti reformasi hukum keluarga, ekonomi syariah, regulasi media, bahkan kebijakan luar negeri, Dar al-Ifta sering diminta pendapatnya untuk mendukung legitimasi moral dan religius. Contohnya adalah dukungan Dar al-Ifta terhadap kebijakan pemerintah dalam menangani kelompok Ikhwanul Muslimin setelah dideklarasikan sebagai organisasi teroris pada tahun 2013. Lembaga ini mengeluarkan fatwa yang menyatakan bahwa kekerasan yang dilakukan oleh kelompok tersebut tidak

[106] Shadi Hamid, *Islamic Exceptionalism: How the Struggle Over Islam Is Reshaping the World* (New York: St. Martin's Press, 2016), 119–123.

[107] Dar al-Ifta al-Misriyyah, *Counter-Extremism Annual Report 2023*, Cairo: Dar al-Ifta Publications, 2023.

mewakili Islam, dan bahwa pemberontakan terhadap pemerintah sah adalah haram menurut syariat.[108]

Dalam isu lain seperti perbankan konvensional, Dar al-Ifta mengambil posisi pragmatis dengan membolehkan bunga bank (*ribh*) dalam konteks sistem ekonomi modern, selama memenuhi unsur keadilan dan tidak eksploitasi. Pendekatan ini menunjukkan kesediaan lembaga untuk berkompromi antara teks klasik dan kebutuhan kontemporer negara.

Dar al-Ifta juga terlibat dalam proses legislasi nasional, baik secara langsung maupun tidak langsung. Sebagai bagian dari Kementerian Kehakiman, lembaga ini dapat diminta memberikan fatwa atau opini resmi terhadap rancangan undang-undang tertentu, terutama yang berkaitan dengan hukum keluarga, wakaf, kewarisan, dan hukum pidana Islam. Salah satu contoh signifikan adalah keterlibatan Dar al-Ifta dalam perumusan undang-undang tentang "Persamaan Hak Anak dan Perempuan" yang disahkan tahun 2021. Meskipun terdapat resistensi dari kalangan konservatif, Dar al-Ifta menyatakan bahwa undang-undang tersebut sejalan dengan maqāṣid al-sharīʿah dalam melindungi keluarga dan hak-hak perempuan.[109] Peran ini menjadikan Dar al-Ifta tidak hanya sebagai pengeluar fatwa, tetapi juga sebagai aktor hukum yang memiliki pengaruh terhadap arah reformasi hukum Islam di Mesir.

Di luar ranah politik, Dar al-Ifta memiliki peran besar dalam membentuk kesadaran sosial masyarakat. Lembaga ini aktif menyelenggarakan kampanye edukatif mengenai berbagai isu seperti kesehatan mental, kekerasan dalam rumah tangga, pernikahan dini, korupsi, dan kesetaraan gender. Dalam kampanye ini, fatwa digunakan sebagai alat untuk membangun kesadaran moral dan sosial yang berbasis nilai-nilai keislaman. Melalui program "Fatwa for All," Dar al-Ifta menyasar segmen

[108] Lorenzo Vidino, "The Muslim Brotherhood in the Middle East," *Foreign Policy Research Institute*, 2014.

[109] Amira El-Azhary Sonbol, "Women, Family, and the Law in Egypt," in *Muslim Women in Law and Society*, ed. Mai Yamani (Reading: Ithaca Press, 2000), 175–190.

masyarakat yang lebih luas seperti pemuda, perempuan, dan komunitas difabel. Mereka menggunakan media digital seperti TikTok, YouTube, dan Instagram untuk menjangkau audiens muda dengan konten keagamaan yang segar dan menarik, sambil tetap mempertahankan otoritas keilmuan.[110] Kampanye ini menunjukkan bahwa fatwa tidak lagi eksklusif untuk kaum terdidik atau kalangan ulama, tetapi bisa menjadi bagian dari diskursus publik yang lebih luas dan relevan dengan realitas masyarakat modern.

Dar al-Ifta kini diposisikan sebagai lembaga fatwa global yang berperan dalam diplomasi keagamaan Mesir. Melalui forum-forum internasional dan jejaring lembaga fatwa di berbagai negara, Dar al-Ifta mendorong konsensus Islam moderat dalam menghadapi tantangan global seperti islamofobia, konflik sektarian, dan krisis migran.

Sejak 2015, Dar al-Ifta telah menyelenggarakan *International Fatwa Conference* yang mengundang mufti, ulama, dan pemimpin agama dari lebih dari 80 negara. Konferensi ini menghasilkan resolusi-resolusi tentang moderasi beragama, fatwa lintas mazhab, serta pendekatan etis terhadap isu-isu sains dan teknologi.[111] Dengan demikian, Dar al-Ifta tidak hanya menjadi lembaga nasional, tetapi juga bagian dari *soft power* Mesir dalam kancah diplomasi internasional Islam.

d. Tantangan dan Masa Depan Dar al-Ifta

Dar al-Ifta al-Misriyyah, sebagai institusi fatwa resmi negara, menghadapi berbagai tantangan baik dari dalam negeri maupun dari konteks global. Seiring dengan perubahan sosial, teknologi, dan geopolitik, lembaga ini dituntut untuk terus beradaptasi dan merumuskan strategi jangka panjang agar tetap relevan dan

[110] Maha Elgenaidi and Heidi Basch-Harod, "Faith and Social Media in the Middle East," *Institute for Social Policy and Understanding*, 2021.

[111] Dar al-Ifta al-Misriyyah, *Proceedings of the 5th International Fatwa Conference*, Cairo, 2022.

kredibel. Di bawah ini akan dibahas berbagai tantangan utama serta potensi arah masa depan lembaga ini.

Salah satu tantangan mendasar yang dihadapi Dar al-Ifta adalah persoalan legitimasi dalam konteks pluralitas otoritas keagamaan. Meskipun memiliki status resmi, banyak masyarakat Mesir, terutama kelompok Salafi, Islamis, atau bahkan kalangan awam, lebih memilih merujuk kepada ulama atau da'i yang mereka anggap lebih "otentik," seringkali karena afiliasi ideologis atau kemudahan akses di media sosial. Hal ini menunjukkan bahwa otoritas keagamaan saat ini bersifat terdesentralisasi dan kompetitif. Fatwa tidak lagi bersifat hirarkis atau eksklusif, melainkan bersaing dalam ruang publik yang terbuka dan digital. Ulama independen, youtuber religi, influencer hijrah, dan tokoh agama diaspora kerap dianggap lebih dekat dengan realitas masyarakat.[112]

Otoritas Dar al-Ifta, yang dibangun atas dasar legal-formal dan tradisi Azhari, perlu menghadapi kenyataan bahwa pengaruh institusional saja tidak cukup. Konektivitas emosional, gaya komunikasi, dan kecepatan merespons menjadi faktor penentu dalam mengukuhkan legitimasi keagamaan kontemporer.

Meskipun Dar al-Ifta telah mengembangkan platform digital untuk konsultasi fatwa dan pendidikan daring, tantangan besar tetap ada dalam hal kecepatan respons terhadap isu-isu baru yang muncul di ruang digital. Dalam dunia yang bergerak cepat, masyarakat menuntut jawaban instan atas isu-isu kompleks seperti kripto, kecerdasan buatan, gender non-biner, dan bioetika.

Lambannya respons atau jawaban yang terlalu normatif dianggap tidak menjawab problem realitas. Di sisi lain, Dar al-Ifta harus tetap menjaga metodologi klasik fatwa yang berbasis fiqh, maqasid, dan ijtihad jama'i, sehingga dilema antara ketepatan dan kecepatan menjadi tantangan tersendiri.

---

[112] Ebrahim Moosa, *What Is a Madrasa?* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2015), 188–194.

Solusi jangka panjang mungkin terletak pada integrasi antara teknologi dan keilmuan tradisional. Pengembangan AI dalam deteksi isu fiqh kontemporer, big data untuk analisis tren fatwa, serta pemanfaatan algoritma untuk kategorisasi masalah keagamaan bisa menjadi langkah inovatif.[113]

Sebagai lembaga negara, Dar al-Ifta menghadapi dilema antara peran keulamaan dan loyalitas politik. Banyak pengamat melihat bahwa fatwa-fatwa lembaga ini cenderung mendukung kebijakan pemerintah, bahkan dalam isu-isu kontroversial seperti hukuman mati terhadap oposisi politik atau pembatasan terhadap aktivitas keagamaan tertentu.

Kritik ini menimbulkan pertanyaan tentang sejauh mana Dar al-Ifta memiliki kemandirian dalam menyuarakan pandangan keagamaan yang mungkin berbeda dari narasi resmi negara. Dalam konteks ini, tantangan ke depan adalah membangun kredibilitas keilmuan yang dapat diterima luas tanpa dianggap sebagai alat politik penguasa.[114]

Salah satu jalan ke depan adalah memperkuat kapasitas internal melalui kolaborasi dengan lembaga fatwa global yang independen, serta mendorong transparansi dalam proses pengambilan keputusan fatwa, seperti publikasi metodologi dan forum diskusi terbuka.

Tantangan regenerasi ulama juga menjadi isu penting dalam masa depan Dar al-Ifta. Sebagai lembaga yang sangat bergantung pada keilmuan tradisional dan metodologi Azhari, lembaga ini perlu menghasilkan generasi baru mufti yang tidak hanya mahir dalam kitab klasik, tetapi juga memiliki kemampuan komunikasi modern, pemahaman multidisipliner, serta literasi digital tinggi.

Dalam beberapa tahun terakhir, Grand Mufti Shawqi Allam telah mendorong reformasi dalam program pelatihan mufti,

---

[113] Jonas Otterbeck, "Muslim Preaching in the Digital Age: Imams and Social Media," *Contemporary Islam* 15, no. 2 (2021): 145–163.

[114] Nathan J. Brown and Amr Hamzawy, "Between Religion and Politics," *Carnegie Endowment for International Peace*, 2010.

termasuk memperkenalkan mata kuliah teknologi informasi, media komunikasi, dan psikologi sosial dalam kurikulum pelatihan fatwa.[115] Ke depan, langkah ini harus diperluas dengan jejaring internasional, pertukaran ulama muda, dan pelibatan perempuan ulama dalam proses fatwa sebagai bentuk inklusivitas dan representasi sosial yang lebih luas.

Masa depan Dar al-Ifta al-Misriyyah akan sangat ditentukan oleh kemampuannya dalam membangun sinergi antara tradisi keilmuan Islam klasik dengan tuntutan dunia modern. Kekuatan utama lembaga ini adalah legitimasi keilmuannya yang bersumber dari tradisi Azhari, metodologi fiqh, dan kontinuitas sejarah. Namun, kekuatan itu hanya akan bertahan jika mampu menjawab tantangan era baru.

Peran strategis Dar al-Ifta sebagai aktor "diplomasi fatwa" juga diproyeksikan akan meningkat, seiring dengan meningkatnya permintaan global terhadap Islam moderat. Dengan memosisikan diri sebagai pusat fatwa global, Mesir dapat memperkuat posisi geopolitik dan religiusnya di dunia Islam.

Inovasi teknologi, reformasi kelembagaan, kolaborasi internasional, serta keterbukaan terhadap aspirasi sosial generasi muda menjadi kunci utama dalam memastikan bahwa Dar al-Ifta tetap menjadi mercusuar otoritas keagamaan yang terpercaya dan relevan di abad ke-21.

[115] Dar al-Ifta al-Misriyyah, *Annual Report on Mufti Training Program*, Cairo, 2022.

Bab IV

Kontrol Negara dan Navigasi Kompleksitas Otoritas Islam di Mesir

Hubungan yang kompleks antara negara Mesir dan lembaga-lembaga keagamaannya telah menjadi ciri khas lanskap sosial-politik negara tersebut selama beberapa dekade. Dinamika historis yang ditandai oleh kedekatan—bahkan kontrol langsung—dari negara terhadap institusi keagamaan, kini juga meluas ke era digital, dan secara mendalam memengaruhi bagaimana otoritas keagamaan beroperasi, dipersepsikan, dan menavigasi peluang serta batasan di ranah daring. Memahami nuansa keterlibatan negara ini sangat penting untuk memahami perubahan otoritas keagamaan di Mesir dalam era digital.

Secara historis, negara Mesir telah memiliki pengaruh besar atas lembaga-lembaga keagamaan utama seperti Universitas Al-Azhar dan Kementerian Wakaf (Awqaf), yang bertanggung jawab atas pengelolaan masjid dan penempatan tokoh agama. Pengaruh ini mencakup penunjukan pemimpin keagamaan, pengaturan kurikulum pendidikan agama, dan kendali atas pembiayaan institusi. Negara sering membingkai hubungan ini sebagai bentuk menjaga kohesi sosial, persatuan nasional, dan perlindungan dari ideologi ekstrem yang dianggap mengancam stabilitas bangsa. Sebaliknya, lembaga-lembaga

keagamaan mendapatkan legitimasi, dukungan finansial, dan platform untuk menyebarkan ajaran mereka.

Pemerintah Mesir secara aktif mendukung keterlibatan daring lembaga keagamaan resmi seperti Al-Azhar dan Dar al-Ifta. Dukungan ini mencakup penyediaan dana pengembangan platform digital, amplifikasi konten melalui media milik negara, dan dukungan terbuka atas fatwa atau pernyataan resmi mereka. Tujuannya adalah mempromosikan versi Islam negara yang moderat, patuh pada otoritas, dan menolak aktivisme politik atas nama agama. Namun, konsekuensinya adalah suara institusi resmi lebih terdengar dibandingkan alternatif atau pandangan yang berbeda yang disuarakan oleh tokoh agama independen secara daring.

Sebaliknya, negara kerap memandang tokoh agama independen dan gerakan keagamaan yang beroperasi di luar institusi resmi dengan kecurigaan, terutama jika narasi mereka dianggap bertentangan dengan kebijakan negara atau menyuarakan tafsir Islam yang tidak disetujui. Kecurigaan ini diwujudkan dalam bentuk pemantauan aktivitas daring, pembatasan situs web atau akun media sosial, penerapan hukum atas konten keagamaan yang dianggap "menyesatkan", dan terciptanya iklim penyensoran mandiri di kalangan tokoh keagamaan independen. Praktik-praktik ini dapat membungkam pluralisme religius dalam ruang digital dan membatasi keragaman wacana Islam daring bagi warga Mesir.

Pemerintah juga telah berinvestasi besar dalam kemampuan keamanan siber dan menggunakannya untuk memantau konten keagamaan daring serta mengidentifikasi individu atau kelompok yang dianggap menyebarkan ideologi ekstremis atau sektarian, atau yang menantang status quo politik dengan kedok agama. Pemantauan ini mencakup aktivitas media sosial, komunikasi daring, dan penyebaran konten agama. Meskipun diklaim bertujuan melawan terorisme dan menjaga keamanan nasional, tindakan ini juga berisiko membungkam ekspresi religius yang sah dan mempersempit pertukaran ide secara bebas.

Di samping itu, negara Mesir menerapkan kerangka hukum yang mengatur konten daring, termasuk materi keagamaan. Undang-undang ini memuat ketentuan luas terkait penodaan agama, fitnah terhadap agama, dan penyebaran konten yang bisa memicu kekerasan atau konflik sosial. Meski dimaksudkan untuk menjaga ketertiban umum dan menghormati agama, hukum-hukum ini sering kali bersifat kabur dan dapat diterapkan secara selektif, mengarah pada kriminalisasi individu atau kelompok yang mengkritik institusi keagamaan resmi atau menyuarakan pandangan berbeda.

Keterikatan erat antara negara dan lembaga keagamaan dalam ruang digital juga menimbulkan dilema terkait kredibilitas dan persepsi otonomi institusi keagamaan. Dukungan negara dapat memperluas jangkauan mereka, namun di sisi lain dapat memunculkan tuduhan bahwa mereka sekadar corong pemerintah. Hal ini dapat merusak kepercayaan publik, terutama dari kalangan yang menginginkan kemandirian lembaga agama dan diskusi kritis atas persoalan keagamaan. Dengan demikian, otoritas keagamaan resmi berada dalam ketegangan antara keuntungan dukungan negara dan tantangan untuk tetap dipandang sah secara religius oleh masyarakat luas.

Negara juga terlibat dalam penyusunan program literasi digital dan konten pendidikan agama daring. Di satu sisi, program ini bertujuan mempromosikan pemahaman Islam versi resmi dan memberikan masyarakat kemampuan untuk membedakan konten ekstrem. Namun di sisi lain, desain dan isi program ini bisa dikendalikan negara, sehingga membatasi paparan terhadap perspektif alternatif dan pemikiran kritis dalam ruang digital.

Pengaruh negara di Mesir sangat besar dalam membentuk otoritas keagamaan dalam era digital. Negara mendukung lembaga resmi agar menyuarakan narasi keagamaan yang disetujui, namun secara bersamaan memantau dan membatasi suara independen yang berbeda. Pemanfaatan teknologi siber, perundang-undangan yang membatasi, dan kedekatan antara negara dan lembaga agama menciptakan lanskap digital yang rumit, di mana otoritas keagamaan dijalankan dalam batasan dan arah kebijakan negara. Memahami dinamika ini penting

untuk menganalisis bagaimana otoritas agama di Mesir berkembang dan implikasinya terhadap kebebasan beragama, pluralisme, dan masa depan diskursus keagamaan.

Transformasi digital otoritas keagamaan di Mesir memang membuka peluang besar untuk penyebaran dan keterlibatan yang lebih luas, namun juga disertai tantangan dan ketegangan. Tantangan utama bagi Al-Azhar dan Dar al-Ifta adalah mempertahankan tingkat otoritas tradisional dalam lingkungan digital yang terdesentralisasi dan terfragmentasi. Internet memungkinkan berbagai suara dan interpretasi untuk eksis secara bersamaan tanpa mekanisme validasi formal yang diakui. Pengguna bisa lebih percaya pada tokoh daring yang komunikatif dan relevan, meski tidak memiliki kredensial resmi, sehingga suara institusi tradisional menjadi hanya satu dari banyak sumber.

Meski memiliki legitimasi historis dan dukungan negara, institusi keagamaan menghadapi tantangan untuk membangun kepercayaan dari masyarakat digital, khususnya generasi muda yang terbiasa mencari informasi dari berbagai sumber dan mempertanyakan otoritas. Kesan bahwa mereka terlalu dekat dengan negara dapat memperburuk persepsi publik. Oleh karena itu, mereka harus mampu menunjukkan keterbukaan, transparansi, dan kesediaan untuk berdialog dengan berbagai pandangan.

Internet juga membuka akses terhadap spektrum interpretasi Islam yang sangat luas—dari yang konservatif hingga progresif, bahkan ekstremis—yang mungkin bertentangan langsung dengan pandangan resmi Al-Azhar dan Dar al-Ifta. Untuk menyikapi ini, institusi resmi harus mampu menjelaskan dasar tafsir mereka dengan jelas dan persuasif, serta menunjukkan metodologi keilmuan mereka secara transparan.

Tradisi keilmuan Islam yang serius dan hati-hati dalam menyusun fatwa atau pendapat keagamaan kini ditantang oleh tuntutan kecepatan di ruang digital. Institusi harus menyeimbangkan antara ketelitian akademik dan respons cepat terhadap isu-isu aktual.

Dari sisi negara, ada ketegangan antara menjaga ketertiban dan membatasi ekspresi keagamaan secara sah. Regulasi yang terlalu luas atau represif dapat menghambat kebebasan beragama dan mendorong suara kritis ke ruang bawah tanah. Negara perlu menyeimbangkan kepentingan keamanan dengan perlindungan atas hak-hak digital warga.

Keterlibatan negara dalam mengatur wacana keagamaan daring juga menimbulkan pertanyaan tentang legitimasi moralnya. Beberapa pihak menganggap intervensi negara lebih didorong oleh kepentingan politik daripada komitmen terhadap nilai-nilai keagamaan. Untuk mempertahankan kepercayaan publik, negara harus menerapkan kebijakan yang transparan, konsisten, dan menghormati hak dasar warga.

1. Sejarah Relasi Negara dan Otoritas Islam di Mesir

Relasi antara negara dan otoritas Islam di Mesir memiliki akar panjang, tetapi transformasi terbesarnya terjadi sejak abad ke-19 ketika modernisasi negara mulai menstrukturkan ulang relasi antara agama dan kekuasaan. Di bawah pemerintahan Muhammad Ali (1805–1848), negara mulai mengambil alih fungsi-fungsi keagamaan, termasuk pendidikan Islam dan pengelolaan wakaf, sebagai bagian dari proyek pembangunan negara modern.[116]

Pendidikan ulama, yang sebelumnya dikelola secara otonom oleh jaringan masjid dan ulama lokal, secara bertahap dilembagakan di bawah pengawasan negara. Al-Azhar mulai diposisikan sebagai pusat keilmuan yang dikooptasi oleh kekuasaan. Meskipun mempertahankan struktur keulamaannya, kemandirian politiknya mulai tergerus.[117]

---

[116] Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta* (Leiden: Brill, 1997), 34–37.

[117] Malika Zeghal, "Religion and Politics in Egypt: The Ulema of al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952–94)," *International Journal of Middle East Studies* 31, no. 3 (1999): 371–399.

Pada periode kolonial Inggris (1882–1952), meskipun negara kolonial membiarkan struktur ulama tetap berjalan, namun pengaruh institusi seperti Al-Azhar mulai dibatasi secara politik. Inggris memanfaatkan ulama tertentu untuk memperkuat legitimasi kolonial, sementara pada saat yang sama membatasi ruang gerak ulama yang kritis.

Setelah Revolusi 1952, rezim Gamal Abdel Nasser menginstitusionalisasi otoritas agama di bawah kendali negara. Al-Azhar, yang sebelumnya relatif independen, dijadikan sebagai bagian dari struktur negara melalui Undang-Undang Nomor 103 Tahun 1961 yang secara efektif menjadikan Grand Sheikh Al-Azhar sebagai pejabat negara dengan status administratif dan gaji dari pemerintah.[118]

Nasser menggunakan Al-Azhar untuk menyebarkan ideologi nasionalisme Arab dan melawan Islamisme politik. Dalam era ini, otoritas keagamaan difungsikan sebagai alat legitimasi nasionalisme sekuler yang berbalut religiusitas moderat. Negara juga membentuk lembaga seperti Dar al-Ifta dan Majma‘ al-Buhuth al-Islamiyyah untuk mengelola dan mengawasi penyebaran fatwa.

Selama era Anwar Sadat (1970–1981), terjadi pembalikan arah kebijakan, di mana Islamisme diakomodasi sebagai alat melawan kelompok kiri dan sisa pengaruh Nasserisme. Namun Sadat tetap menjaga kendali atas institusi keagamaan formal dengan memanfaatkan mereka dalam membendung Islamisme radikal. Hal serupa dilanjutkan oleh Hosni Mubarak (1981–2011), yang memperkuat lembaga-lembaga seperti Kementerian Wakaf untuk mengontrol masjid dan pengkhotbah, serta menggunakan Al-Azhar untuk mengampanyekan Islam yang moderat dan pro-stabilitas.[119]

---

[118] Armando Salvatore, *The Sociology of Islam: Knowledge, Power and Civility* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2016), 203.

[119] Muhammad Qasim Zaman, *Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authority and Internal Criticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 165–170.

Namun, revolusi 2011 menjadi titik balik dalam peta otoritas keagamaan. Keruntuhan rezim Mubarak membuka ruang kebebasan baru bagi kelompok-kelompok keagamaan non-negara. Ikhwanul Muslimin kembali ke panggung politik, dan untuk pertama kalinya dalam sejarah modern Mesir, negara dan masyarakat bersaing secara terbuka dalam otoritas Islam. Pemerintahan Mursi (2012–2013) berusaha mengubah orientasi institusi Islam resmi, namun gagal mengendalikan Al-Azhar yang tetap mempertahankan otonominya dalam beberapa isu, termasuk menolak usulan Islamisasi konstitusi secara penuh.[120]

Setelah kudeta militer oleh Abdel Fattah al-Sisi pada 2013, negara Mesir kembali melakukan konsolidasi otoritas keagamaan. Rezim Sisi memperketat kontrol atas masjid, melarang ulama independen berkhotbah tanpa izin, serta memperkuat posisi lembaga resmi seperti Al-Azhar dan Dar al-Ifta. Negara memosisikan diri sebagai pelindung Islam "moderat" dan memerangi ekstremisme agama, namun pada saat yang sama membatasi keragaman interpretasi keislaman yang berkembang di masyarakat sipil.[121]

2. Institusionalisasi dan Instrumentalisasi Otoritas Keagamaan

Dalam upaya mempertahankan hegemoni atas ruang keagamaan, negara Mesir telah membangun dan mengontrol sejumlah institusi resmi yang menjadi representasi dari "otoritas Islam negara." Tiga lembaga utama yang memainkan peran kunci dalam proses ini adalah Al-Azhar al-Sharif, Dar al-Ifta al-Misriyyah, dan Kementerian Wakaf. Ketiganya beroperasi dalam koordinasi, namun memiliki peran dan wilayah pengaruh yang berbeda. Di bawah kontrol negara, lembaga-lembaga ini

[120] Nathan J. Brown and Amr Hamzawy, "The Draft Egyptian Constitution: Islamist, Democratic—or Both?," *Carnegie Endowment for International Peace*, December 2012.

[121] Hesham Al-Awadi, "Contesting the Religious Sphere in Egypt after the Revolution," *Insight Turkey* 15, no. 1 (2013): 93–108.

mengalami proses institusionalisasi yang ketat sekaligus instrumentalisasi untuk kepentingan politik dan stabilitas nasional.

a. Al-Azhar: Antara Tradisi dan Negara

Sebagai lembaga pendidikan Islam tertua di dunia Muslim Sunni, Al-Azhar memegang posisi simbolik dan strategis dalam lanskap otoritas Islam di Mesir. Namun, sejak Undang-Undang 103 Tahun 1961, Al-Azhar secara formal berada di bawah kontrol negara, dengan Grand Sheikh-nya diangkat oleh presiden Mesir.[122] Negara juga menempatkan Al-Azhar sebagai benteng Islam moderat yang sejalan dengan narasi nasionalisme negara.

Selama rezim Abdel Fattah al-Sisi, Al-Azhar didorong untuk mendukung agenda negara dalam melawan ekstremisme. Namun, relasi ini tidak selalu harmonis. Dalam beberapa isu—seperti penolakan Al-Azhar terhadap undang-undang penceraian verbal dan reformasi kurikulum agama—terjadi ketegangan antara negara dan ulama senior Al-Azhar yang mempertahankan independensi ilmiah dan tradisi mazhab.[123]

Meski demikian, posisi Al-Azhar tetap ambivalen. Di satu sisi, ia mempertahankan klaim otoritas keilmuan berbasis warisan klasik dan jaringan global keulamaan; di sisi lain, keberadaannya bergantung pada legitimasi dan dukungan struktural dari negara. Dalam konteks ini, otoritas Al-Azhar merupakan hasil dari negosiasi antara keilmuan, legitimasi simbolik, dan kontrol administratif.

b. Dar al-Ifta: Produksi Fatwa dalam Kerangka Negara

[122] Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta* (Leiden: Brill, 1997), 58.

[123] Nathan J. Brown, "Egypt's Al-Azhar: A Political Battle for Religious Authority," *Carnegie Endowment for International Peace*, September 2017.

Dar al-Ifta al-Misriyyah merupakan lembaga negara yang bertugas mengeluarkan fatwa resmi. Dipimpin oleh Mufti Agung Mesir, lembaga ini memainkan peran penting dalam membentuk opini keagamaan publik yang sejalan dengan kebijakan negara. Sejak awal abad ke-20, Dar al-Ifta mengalami modernisasi birokratis, termasuk standarisasi prosedur fatwa dan pemanfaatan teknologi digital.

Dalam era digital, Dar al-Ifta memperluas jangkauannya melalui situs web, media sosial, dan aplikasi ponsel. Produksi fatwa tidak lagi terbatas pada teks tertulis, tetapi juga video, siaran langsung, dan respons instan terhadap isu-isu kontemporer. Semua ini memperkuat posisi negara sebagai satu-satunya sumber otoritatif dalam memberikan panduan keagamaan kepada publik.

Namun, di balik modernisasi ini, Dar al-Ifta tetap menjadi instrumen ideologis negara. Lembaga ini aktif dalam mendiskreditkan kelompok-kelompok oposisi keagamaan seperti Ikhwanul Muslimin dan Salafi independen, serta menyuarakan fatwa yang menegaskan kepatuhan terhadap pemerintah yang sah.[124] Fatwa-fatwanya sering kali mencerminkan kebutuhan politik negara, termasuk dukungan terhadap legitimasi kekuasaan militer dan delegitimasi oposisi agama-politik.

c. Kementerian Wakaf: Kontrol atas Mimbar dan Masjid

Kementerian Wakaf (al-Awqaf) bertanggung jawab atas pengelolaan masjid, wakaf, dan khutbah Jumat. Melalui kementerian ini, negara secara langsung mengawasi isi khotbah, mengontrol penunjukan imam, serta melarang ulama

[124] Hussam Tammam, "Fatwa, Salafism, and the State: Egypt's Dar al-Ifta and the New Landscape of Religious Authority," *Contemporary Arab Affairs* 12, no. 4 (2019): 78–96.

independen dari menyampaikan ceramah publik tanpa izin resmi.[125]

Setelah 2013, Kementerian Wakaf meluncurkan kebijakan standarisasi khutbah Jumat, di mana seluruh khatib diharuskan membaca khutbah yang telah disiapkan negara. Tujuannya adalah memastikan narasi keagamaan yang sejalan dengan visi negara tentang Islam moderat dan stabilitas. Ulama yang menolak mengikuti kebijakan ini dapat dicabut izinnya dan dikenai sanksi hukum.

Selain itu, kementerian juga menjalankan program pelatihan ulang bagi khatib dan imam agar "mendekonstruksi pemikiran ekstrem" dan membentuk paradigma Islam yang mendukung negara.[126] Dengan demikian, Kementerian Wakaf menjadi instrumen ideologis sekaligus represif dalam pengelolaan ruang publik keagamaan.

3. Kontestasi dan Fragmentasi Otoritas Islam Kontemporer

Meskipun negara Mesir telah membangun struktur otoritas Islam resmi melalui lembaga-lembaga seperti Al-Azhar, Dar al-Ifta, dan Kementerian Wakaf, kenyataan di lapangan menunjukkan dinamika yang lebih kompleks. Otoritas Islam kontemporer di Mesir ditandai oleh kontestasi dan fragmentasi yang dipengaruhi oleh perubahan sosial-politik, teknologi digital, serta kehadiran aktor-aktor non-negara. Dalam bagian ini, akan dibahas tiga bentuk kontestasi utama: (1) dari kelompok Salafi, (2) dari Ikhwanul Muslimin dan jaringan Islamis lainnya, dan (3) dari ulama independen dan aktor keagamaan digital.

---

[125] Noha Ezzat, "State Control of Religion in Egypt: The Ministry of Awqaf," in *Religion and the State: A Comparative Sociology*, ed. Jack Barbalet (London: Anthem Press, 2021), 143.

[126] Amr Emam, "Egypt's State-Controlled Sermons Aim to Counter Extremism," *Al-Monitor*, January 16, 2020.

a. Kelompok Salafi dan Otoritas Paralel

Kelompok Salafi di Mesir membangun otoritas keagamaannya berdasarkan pendekatan literal terhadap teks-teks Islam dan klaim kemurnian terhadap Islam awal. Mereka mengembangkan jaringan masjid, sekolah, dan media dakwah sendiri. Sebagian dari mereka, seperti Hizb al-Nur, memilih jalur politik pascarevolusi 2011, sementara lainnya tetap pada jalur dakwah dan pendidikan.

Meskipun negara mengupayakan integrasi dan pengawasan terhadap kelompok Salafi, banyak dari mereka tetap mempertahankan otonomi keagamaannya. Ulama-ulama Salafi seperti Yasser Burhami dan Muhammad Hassan memiliki pengaruh besar, terutama di kalangan masyarakat pinggiran dan kelas menengah ke bawah.[127] Mereka seringkali mengeluarkan fatwa dan pendapat keagamaan yang berbeda dengan lembaga resmi negara, sehingga menciptakan sumber otoritas alternatif.

Namun, rezim al-Sisi memperketat kontrol terhadap Salafi, terutama setelah sebagian dari mereka dituduh menyebarkan ideologi intoleran. Banyak masjid Salafi ditutup atau diambil alih oleh negara, dan khatib Salafi harus mendaftar ulang serta mengikuti pelatihan yang disediakan Kementerian Wakaf.[128] Upaya ini mencerminkan ketegangan antara kebutuhan negara akan stabilitas dan pengaruh akar rumput yang dimiliki kelompok Salafi.

b. Ikhwanul Muslimin dan Warisan Islamisme Politik

Ikhwanul Muslimin merupakan kekuatan Islam politik paling signifikan dalam sejarah modern Mesir. Didirikan pada 1928 oleh Hasan al-Banna, Ikhwan menawarkan visi Islam sebagai sistem komprehensif yang mencakup bidang sosial, ekonomi,

---

[127] Roel Meijer, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* (New York: Columbia University Press, 2009), 134.

[128] Stéphane Lacroix, "Sheikhs and Politicians: Inside the New Egyptian Salafism," *Brookings Doha Center Publications*, August 2012.

dan politik. Meskipun mengalami represi selama rezim militer, Ikhwan berhasil bertahan melalui jaringan sosial dan dakwah yang kuat.

Kemenangan Ikhwan dalam pemilu pascarevolusi 2011 menunjukkan kapasitas mobilisasi dan pengaruh keagamaannya. Namun, kudeta militer tahun 2013 dan penetapan Ikhwan sebagai organisasi teroris menjadikan kelompok ini ilegal dan banyak anggotanya diasingkan atau dipenjara.[129] Meski demikian, warisan pemikiran dan struktur keagamaannya masih berpengaruh, terutama melalui ulama-ulama diaspora dan media digital seperti Al-Hiwar dan Al-Sharq.

Negara merespons dengan mendeligitimasi seluruh warisan keagamaan Ikhwan, termasuk pemikiran Sayyid Qutb dan Yusuf al-Qaradawi. Dar al-Ifta, misalnya, menerbitkan laporan yang menyatakan bahwa pemikiran Ikhwan bertentangan dengan "Islam yang benar."[130] Melalui pendekatan ini, negara tidak hanya merepresi gerakan politik Ikhwan, tetapi juga berupaya menghancurkan dasar-dasar otoritas keagamaannya.

c. Ulama Independen dan Otoritas Keagamaan Digital

Perkembangan teknologi digital telah membuka ruang baru bagi munculnya otoritas keagamaan alternatif. Ulama independen seperti Amr Khaled, Moez Masoud, dan lain-lain memperoleh popularitas besar melalui media sosial, televisi satelit, dan platform YouTube. Mereka menyampaikan pesan agama dengan gaya populer dan relevan dengan kehidupan sehari-hari, yang sangat diminati oleh generasi muda perkotaan.[131]

---

[129] Khalil al-Anani, *Inside the Muslim Brotherhood* (New York: Oxford University Press, 2016), 173.

[130] Dar al-Ifta al-Misriyyah, "Al-Ikhwan wa Tasyawwuh al-Mafahim al-Diniyyah," Laporan Resmi, 2021.

[131] Samuli Schielke, "Second Thoughts about the Anthropology of Islam, or How to Make Sense of Grand Schemes in Everyday Life," *ZMO Working Papers* no. 2 (2010): 7.

Otoritas yang dibangun oleh para da'i digital ini tidak bersandar pada lembaga keulamaan klasik seperti Al-Azhar, melainkan pada karisma personal, keahlian komunikasi, dan kemampuan membaca kebutuhan psikologis audiens. Fenomena ini menunjukkan pergeseran dari "otoritas berbasis ilmu klasik" ke "otoritas berbasis popularitas dan koneksi digital."[132]

Negara merespons fenomena ini dengan ambivalensi. Di satu sisi, negara mencoba mengatur dan membatasi pengaruh ulama independen dengan mewajibkan izin ceramah dan memperketat kontrol terhadap media dakwah. Di sisi lain, negara juga memanfaatkan sebagian dari mereka untuk mempromosikan citra Islam moderat dan modern, terutama dalam forum internasional.

d. Teknologi Digital dan Dekonstruksi Otoritas Tradisional

Kemunculan teknologi digital telah mempercepat fragmentasi otoritas Islam di Mesir. Di masa lalu, otoritas keagamaan ditentukan oleh rujukan keilmuan, sanad, dan keterkaitan dengan lembaga formal seperti Al-Azhar. Kini, siapa pun dengan akses ke media sosial dapat menyampaikan tafsir, fatwa, atau opini keagamaan ke khalayak luas. Fenomena ini melahirkan semacam "demokratisasi fatwa," di mana hierarki otoritas tradisional ditantang oleh keberadaan "ulama internet" dan selebritas religi.

Beberapa platform seperti YouTube, Facebook, dan TikTok menjadi arena baru penyebaran ajaran Islam. Da'i muda seperti Mustafa Hosni atau Moez Masoud menggabungkan pesan keagamaan dengan nilai-nilai pembangunan diri, kebahagiaan, dan modernitas. Mereka sering menghindari perdebatan teologis rumit dan fokus pada persoalan kehidupan sehari-hari, seperti relasi, kebahagiaan, atau karier. Pesan-pesan ini

[132] Mariz Tadros, "The Muslim Brotherhood's Gender Agenda: Reclaiming Islam and Moderation," *Middle East Research and Information Project*, no. 268 (2013).

disampaikan dengan estetika visual tinggi dan pendekatan naratif yang kuat.[133]

Kehadiran mereka membentuk "otoritas emosional dan psikologis," berbeda dari "otoritas epistemologis" para ulama klasik. Para pengikut mereka tidak selalu mencari fatwa, tetapi inspirasi, kenyamanan, dan makna. Hal ini menciptakan bentuk hubungan baru antara penyampai pesan agama dan audiens, yang bersifat horizontal, personal, dan transnasional.[134]

Ulama seperti Amr Khaled telah dikritik oleh kalangan Al-Azhar karena dianggap "meremehkan ilmu agama" atau "mengkomersialisasi Islam." Namun demikian, Khaled dan figur sejenisnya tetap populer, terutama di kalangan urban muda yang merasa jauh dari pesan-pesan konservatif dan retorika institusional. Dalam situasi ini, otoritas Islam tidak lagi tunggal, melainkan terdistribusi dan terdesentralisasi.

e. Otoritas Transnasional dan Diaspora Islam Mesir

Selain aktor lokal, kontestasi otoritas Islam juga datang dari luar negeri. Setelah kudeta 2013, banyak ulama, aktivis, dan pemikir Mesir mengasingkan diri ke luar negeri, seperti Qatar, Turki, Inggris, dan negara-negara Eropa. Dari lokasi ini, mereka tetap aktif memproduksi diskursus keagamaan melalui kanal digital, lembaga pendidikan, dan media satelit.

Contohnya adalah Sheikh Yusuf al-Qaradawi (wafat 2022), yang meskipun bermukim di Qatar, memiliki pengaruh besar di Mesir melalui program televisi dan jaringan Ikhwanul Muslimin. Lembaga seperti IUMS (International Union of Muslim Scholars) yang ia pimpin, juga menjadi sumber otoritas alternatif dalam wacana Islam global.[135]

---

[133] Mona Abdel-Fadil, "Da'wa Online: Producing Islamic Knowledge through YouTube," *CyberOrient* 12, no. 1 (2018): 41–63.

[134] Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 195.

[135] Jakob Skovgaard-Petersen, "Qaradawi in the Digital Age," in *Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*, ed. Bettina Gräf and Jakob Skovgaard-Petersen (London: Hurst, 2009), 65–92.

Negara Mesir memandang fenomena ini sebagai ancaman ideologis dan kedaulatan keagamaan. Lembaga seperti Dar al-Ifta dan al-Azhar sering mengeluarkan pernyataan resmi yang mengecam fatwa dan ajaran yang bersumber dari diaspora. Selain itu, pengawasan digital ditingkatkan, dan kerja sama internasional dilakukan untuk membatasi pengaruh ulama oposisi dari luar negeri.[136]

Fragmentasi ini memperlihatkan bahwa otoritas Islam tidak lagi terikat pada geografi. Umat dapat mengikuti ulama dari negara lain, memilih pandangan yang sesuai dengan preferensi pribadi, dan meninggalkan sistem keagamaan tradisional yang dianggap kaku atau politis.

f. Efek Fragmentasi terhadap Umat Islam Mesir

Bagi umat Islam Mesir, fragmentasi otoritas menghadirkan dilema. Di satu sisi, umat memiliki lebih banyak pilihan sumber rujukan keagamaan; di sisi lain, mereka dihadapkan pada kebingungan akibat banyaknya pendapat yang saling bertentangan. Pertanyaan seperti "Siapa yang boleh dipercaya?" menjadi krusial dalam kehidupan beragama sehari-hari.

Negara mencoba mengarahkan umat untuk hanya merujuk pada "ulama resmi," namun efektivitas pendekatan ini terbatas di era digital. Generasi muda yang melek teknologi cenderung bersifat selektif dan kritis. Mereka dapat mengakses kitab klasik secara daring, membandingkan fatwa dari berbagai sumber, dan membentuk pemahaman sendiri tentang Islam.

Dalam konteks ini, lahirlah apa yang disebut Talal Asad sebagai "formasi diskursif baru" dalam otoritas Islam: yakni ketika keabsahan otoritas tidak lagi bergantung pada lembaga formal atau struktur hierarki, tetapi pada daya tarik diskursif,

[136] Dar al-Ifta al-Misriyyah, *Al-Maqalat al-Raddiyyah 'ala Fatwaat al-Ikhwan wa al-Muqimun fi al-Kharij* (Cairo: Dār al-Ifta, 2021).

respons terhadap kebutuhan kontemporer, dan koneksi emosional dengan umat.[137]

4. Strategi Negara dalam Merespons Pluralitas Otoritas Islam

Dalam menghadapi kompleksitas dan fragmentasi otoritas Islam, negara Mesir tidak bersikap pasif. Sebaliknya, negara secara aktif merancang berbagai strategi untuk memelihara dominasi diskursus keagamaan dan membatasi pengaruh rival keagamaan, baik yang bersifat internal maupun transnasional. Strategi ini dapat dikategorikan ke dalam lima pendekatan utama: (1) institusionalisasi otoritas resmi, (2) reformasi kurikulum keagamaan, (3) pengawasan terhadap masjid dan dakwah, (4) penggunaan media dan teknologi, serta (5) pendekatan hukum dan keamanan.

a. Institusionalisasi Otoritas Resmi

Negara Mesir secara konsisten menegaskan bahwa hanya lembaga-lembaga resmi seperti Al-Azhar, Dar al-Ifta, dan Kementerian Wakaf yang memiliki otoritas sah untuk berbicara atas nama Islam. Presiden Abdel Fattah al-Sisi secara terbuka meminta para ulama Al-Azhar untuk melakukan *tajdid al-khitab al-dini* (pembaruan wacana keagamaan), sebagai upaya untuk mencegah ekstremisme dan membentuk citra Islam moderat.[138]

Al-Azhar diuntungkan dengan legitimasi historis dan keilmuan, sedangkan Dar al-Ifta berfungsi sebagai lembaga fatwa yang responsif terhadap isu-isu kontemporer. Kedua lembaga ini diperkuat melalui alokasi anggaran, peningkatan kapasitas kelembagaan, serta promosi di ranah internasional

[137] Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 205.

[138] Nathan J. Brown, "Egypt's Al-Azhar: A Political Battle for Religious Authority," *Carnegie Endowment for International Peace*, April 2017.

sebagai "wakil Islam moderat."[139] Kementerian Wakaf juga memegang peran penting dalam kontrol institusional. Ia mengatur khatib Jumat, isi khutbah, dan pelatihan dai. Negara mewajibkan setiap khatib yang ingin berkhotbah di masjid harus memiliki izin resmi dan mengikuti kurikulum tertentu. Dengan cara ini, negara meminimalkan peluang bagi penyebaran ideologi non-resmi.[140]

b. Reformasi Kurikulum dan Pendidikan Keagamaan

Strategi kedua adalah reformasi pendidikan Islam, khususnya dalam lingkup Al-Azhar dan lembaga pendidikan umum. Negara mendorong revisi kurikulum agar lebih moderat dan sesuai dengan nilai-nilai nasionalisme dan pluralisme. Misalnya, materi-materi yang dianggap mendukung ekstremisme atau membenarkan kekerasan atas nama agama dihapus atau direvisi.[141] Al-Azhar diminta untuk menyelaraskan antara teks klasik dan realitas modern. Namun, langkah ini menuai kritik dari sebagian ulama Al-Azhar yang merasa bahwa intervensi negara dapat merusak independensi ilmiah. Meski demikian, tekanan tetap diberikan melalui mekanisme administratif dan politik. Reformasi ini juga mencakup pelatihan guru agama, da'i, dan mufti agar mampu berkomunikasi secara kontekstual dan tidak tekstualis. Kementerian Pendidikan, bersama Dar al-Ifta, menerbitkan buku ajar keagamaan baru yang lebih toleran dan menekankan cinta tanah air, harmoni sosial, dan anti-kekerasan.[142]

---

[139] Hussein Solomon, *Islamism and Security in the Middle East* (London: Palgrave, 2021), 122.

[140] Hamid Dabashi, "The Secular as Secularizing: The Post-Islamist Turn in Egypt," *Boundary 2* 40, no. 1 (2013): 119–40.

[141] Mariz Tadros, "Politicization of Religious Education in Egypt: Conflict and Identity," *Religions* 8, no. 3 (2017): 59.

[142] Ministry of Education, *Curriculum Reform Plan 2020–2025*, Cairo: Government Printing Office, 2020.

c. Pengawasan Masjid dan Dakwah

Pengawasan terhadap tempat ibadah merupakan pilar penting dalam strategi kontrol negara. Kementerian Wakaf mengeluarkan daftar topik khutbah Jumat yang wajib diikuti oleh para khatib. Selain itu, masjid-masjid "liar" yang tidak terdaftar atau dikuasai kelompok non-negara ditutup atau diambil alih negara. Jumlah khatib yang sah dibatasi, dan hanya mereka yang telah mengikuti pelatihan negara yang boleh berbicara di mimbar. Pemerintah juga membentuk tim inspeksi yang secara acak memantau isi ceramah di masjid-masjid seluruh negeri.[143] Dalam praktiknya, langkah ini membatasi ruang dakwah bagi kelompok Islamis seperti Salafi, Ikhwanul Muslimin, dan kelompok independen lain. Negara mengasosiasikan dakwah non-resmi dengan radikalisme, dan dengan dalih keamanan nasional, melakukan represi sistematis terhadap semua bentuk dakwah alternatif.

d. Penggunaan Media dan Teknologi untuk Menyebarkan Islam "Moderat"

Negara menyadari bahwa ruang digital tidak bisa diabaikan. Oleh karena itu, lembaga resmi negara mulai masuk ke dalam ruang digital melalui kanal YouTube, media sosial, dan aplikasi mobile. Dar al-Ifta meluncurkan situs web dan akun resmi dalam beberapa bahasa, memproduksi infografik, video pendek, dan fatwa daring yang menyasar generasi muda.

Situs "Dar al-Ifta Global" menyediakan jawaban terhadap berbagai isu kontemporer, termasuk tentang ekonomi digital, gender, lingkungan, hingga etika teknologi. Ini merupakan upaya untuk menunjukkan bahwa Islam negara bersifat kontekstual dan adaptif.[144] Selain itu, negara juga memproduksi serial televisi, film, dan kampanye media yang mengangkat pesan-pesan Islam damai dan nasionalis. Drama-drama

[143] Amr Ezzat, "Control of Sermons: State and Mosque in Egypt," *Egyptian Initiative for Personal Rights*, 2018.

[144] Dar al-Ifta al-Misriyyah, *Annual Report on Digital Fatwas*, Cairo: 2022.

Ramadan, misalnya, sering mengandung pesan subliminal tentang bahaya ekstremisme dan pentingnya loyalitas pada negara. Media menjadi alat ideologis negara dalam mengukuhkan otoritas keagamaannya.

Dar al-Ifta membentuk divisi khusus yang bertugas menjawab pertanyaan via website, mengelola database digital fatwa, dan mengawasi konten digital keagamaan. Contoh fatwa yang sering muncul dari divisi ini adalah hukum pembayaran zakat melalui platform digital, hukum transaksi marketplace (khiyar, refund, cashback), dan hukum menyimpan rekaman suara orang tanpa izin.

Salah satu contoh fatwa Dar al-Ifta digital adalah fatwa tentang AI dalam penulisan ilmiah. Dar al-Ifta menyatakan bahwa menggunakan AI sebagai alat bantu dalam penelitian dan penulisan konten ilmiah bisa diperbolehkan, asalkan AI hanya membantu dalam pengumpulan materi atau penyusunan awal. Tetapi, jika AI digunakan untuk membuat konten ilmiah secara keseluruhan dan kemudian diklaim sebagai hasil kerja sendiri tanpa kontribusi substansial manusia, maka dianggap haram.

Alasan haram jika digunakan sepenuhnya oleh AI adalah adanya unsur penipuan, karena seseorang menyajikan karya yang seolah-olah hasil pemikiran sendiri padahal AI yang menghasilkan sebagian besar. Ini juga bisa termasuk pencurian ilmiah jika AI menghasilkan ide, data, atau teks yang tidak dikoreksi atau disaring oleh manusia tetapi kemudian diaku sebagai milik sendiri.

Resiko yang lain adalah bahwa AI bisa menghasilkan informasi yang salah atau tidak akurat. Jika penulis tidak memeriksa kebenaran konten tersebut secara teliti, bisa menyebarkan kesalahan ilmiah

Oleh karena itu, Darul Ifta mengatur syarat agar penggunaan AI tetap dibenarkan, yaitu: (1) Peneliti/manusia harus tetap memiliki peran utama. AI hanya sebagai "alat bantu." (2) Penulis harus mengecek dan memverifikasi informasi yang dihasilkan AI. Menyebutkan sumber, mengoreksi kesalahan, dan menyusun ulang konten jika perlu. (3) Penulis harus menulis ulang (redraft) dan "mengubah" hasil

AI agar mencerminkan pemahamannya sendiri, tidak cukup hanya copy-paste.

Menurut laporan dari Youm7, sekitar 85% fatwa (dalam sampel survei global fatwa) mendukung penggunaan AI selama tidak ada pelanggaran syariah (misalnya penipuan, klaim palsu, plagiarisme ilmiah, dsb). Ini menunjukkan bahwa meskipun AI sangat baru, banyak otoritas fatwa di berbagai negara (termasuk Mesir) melihatnya sebagai "alat" yang bisa digunakan secara sah dengan batasan-batasan tertentu.

Fatwa lain dalam bidang digital terkait game online. Dar al-Ifta mengeluarkan fatwa dalam permainan elektronik hiburan yang diperbolehkan. Dalam fatwa ini, dikatakan bahwa asal "permainan / main game" tidak mengandung hal terlarang, asal dilakukan secara moderat (tidak berlebihan) dan tidak menyebabkan kerusakan moral, fisik, atau mengambil seluruh waktu seseorang. Salah satu syarat: game tidak boleh mengandung unsur *maysir* (judi), atau unsur lainnya yang dilarang menurut syariah.

Menurut fatwa, diperbolehkan (secara syariah) untuk menjual dan membeli *coin-game* dan akun game, dengan beberapa catatan (syarat) sebagai berikut: (1) Penggunaan game tidak membuat pemain kecanduan yang merugikan (secara kesehatan, waktu, mental). (2) Game tidak boleh mengandung unsur perjudian (*maysir*). (3) Bermain game tidak boleh membuat seseorang lalai dari ibadah (misal: salat) atau mengabaikan kewajiban terhadap keluarga. Dar al-Ifta juga menyarankan agar orang tua mengawasi anak mereka dalam memilih game, memilih game yang bermanfaat, dan membatasi waktu bermain agar tidak mengganggu tugas dan kewajiban lain.

e. Pendekatan Hukum dan Keamanan

Akhirnya, strategi paling keras adalah pendekatan hukum dan keamanan. Sejak 2013, banyak ulama, dai, dan aktivis keagamaan non-negara ditangkap atas tuduhan "menyebarkan ajaran ekstremis," "mengancam keamanan nasional," atau

"memecah belah masyarakat." Undang-undang anti-terorisme memberikan kewenangan luas bagi aparat untuk menangani isu keagamaan sebagai isu keamanan.[145]

Pengadilan khusus menangani kasus "penistaan agama" atau "fitnah sektarian," yang sering kali digunakan untuk membungkam suara kritis terhadap negara. Buku-buku yang dianggap menyimpang dilarang, situs dakwah alternatif diblokir, dan kegiatan keagamaan yang tidak mendapat izin dilarang. Namun, pendekatan keamanan ini sering dikritik oleh organisasi HAM internasional sebagai pelanggaran kebebasan beragama dan berekspresi. Di sisi lain, negara berdalih bahwa stabilitas dan persatuan nasional hanya dapat dijaga jika otoritas keagamaan bersatu dan tidak dikacaukan oleh berbagai pandangan radikal.

[145] Human Rights Watch, "Egypt: Abusive Counterterrorism Measures," July 2019.

ZACHRANTE ŽIVOT!
N U
SATU ABAD NU
1344 - 1444 H
Harlah
Satu Abad NU
SAYA BANGGA JADI
ORANG NU

Bab V
Kesimpulan

Era digital telah secara permanen mengubah lanskap otoritas keagamaan di Mesir, menghadirkan peluang transformatif sekaligus tantangan yang signifikan. Demokratisasi pengetahuan keagamaan telah memberdayakan individu dengan akses tanpa preseden terhadap beragam interpretasi, dan memunculkan aktor-aktor keagamaan baru di ranah daring yang kini bersaing dengan dominasi institusi-institusi tradisional seperti Al-Azhar dan Dar al-Ifta. Meskipun kedua lembaga ini telah secara aktif merangkul ruang digital untuk memperluas jangkauan, memberikan bimbingan, dan melawan narasi ekstremis, mereka juga harus menghadapi lanskap yang kompleks, ditandai dengan desentralisasi otoritas, kebutuhan menjaga kredibilitas di tengah publik yang cakap teknologi, serta negosiasi berkelanjutan dengan kontrol negara.

Kasus Mesir menyoroti pergeseran yang lebih luas di dunia Muslim, menampilkan ketegangan antara hierarki keilmuan yang mapan dan sifat ruang digital yang cair serta saling terhubung. Keterlibatan negara—yang kerap dibingkai sebagai upaya menjaga stabilitas dan memerangi ekstremisme—justru menambah kompleksitas, yang dapat memengaruhi otonomi dan legitimasi lembaga-lembaga keagamaan, serta menimbulkan kekhawatiran mengenai kebebasan berekspresi secara religius di dunia maya.

Bagi lembaga-lembaga keagamaan, penting untuk melampaui sekadar penyebaran informasi dan bergerak menuju dialog sejati serta keterlibatan aktif dengan audiens daring. Para ulama dan staf perlu dibekali dengan keterampilan komunikasi digital yang mumpuni dan pemahaman kontekstual terhadap dinamika dunia maya. Hal ini akan membantu mereka menghasilkan konten digital yang menarik dan relevan serta mampu menavigasi diskusi daring yang kompleks. Pendekatan ini juga dapat menjembatani kesenjangan antara institusi tradisional dan komunitas daring, sekaligus memperkuat kredibilitas upaya digital mereka.

Lebih jauh, penting bagi institusi keagamaan untuk mengartikulasikan secara jelas metodologi yang mereka gunakan dalam merumuskan fatwa digital. Penjelasan ini akan meningkatkan transparansi dan membangun kepercayaan publik daring, terutama dengan menampilkan bagaimana prinsip-prinsip klasik fikih Islam diterapkan dalam konteks digital saat ini.

Sementara itu, negara perlu menciptakan lingkungan digital yang lebih terbuka dan mendukung kebebasan berekspresi keagamaan dalam batas hukum yang wajar. Pembatasan yang terlalu luas atau represif dapat membungkam wacana keagamaan yang sah dan mendorong suara alternatif ke ruang bawah tanah. Daripada hanya mengandalkan kontrol, negara dapat mengambil manfaat dari dialog konstruktif dengan berbagai aktor keagamaan daring untuk memahami perspektif mereka dan merespons aspirasi mereka secara tepat.

Regulasi konten keagamaan daring pun harus didefinisikan secara jelas, diterapkan secara transparan, dan dilengkapi dengan mekanisme akuntabilitas untuk mencegah penyalahgunaan serta melindungi hak-hak dasar warga negara.

Sebagai penutup, masa depan otoritas keagamaan di Mesir digital akan dibentuk oleh interaksi dan adaptasi berkelanjutan dari berbagai aktor: institusi keagamaan resmi, tokoh independen, serta negara. Pendekatan yang seimbang—yang mendorong otoritas institusi yang telah mapan sekaligus menjamin kebebasan berekspresi dalam ruang digital, serta

didukung oleh literasi digital dan keterlibatan kritis—akan menjadi kunci untuk menavigasi dinamika ini. “Mimbar yang berpindah” di era digital menuntut adaptabilitas, transparansi, dan kesediaan untuk terlibat secara terbuka dengan kompleksitas beragama di dunia yang semakin saling terhubung.

Daftar Pustaka

"Egypt's President Calls for Religious Revolution," *BBC News*, January 2, 2015.

"Fatwa Training Programs," *Dar al-Ifta Portal*, accessed May 2025, https://www.dar-alifta.org/foreign/fatwaPrograms.aspx.

"Grand Imam: Polygamy Is 'Injustice to Women,'" *Al Jazeera*, March 3, 2019, https://www.aljazeera.com/news/2019/3/3.

Al-Azhar, *Bayan al-Azhar Hawla al-Irhab*, 2015, accessed via www.azhar.eg.

Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 100–105.

Alireza Doostdar, "The Origins and Early Development of Al-Azhar," in *Islamic Institutions of Learning in Egypt*, ed. R. P. Buckley (Cairo: AUC Press, 2001), 112–114.

Amira El-Azhary Sonbol, "Women, Family, and the Law in Egypt," in *Muslim Women in Law and Society*, ed. Mai Yamani (Reading: Ithaca Press, 2000), 175–190.

Amnesty International, "Egypt: 10 Years of Impunity for Rabaa Massacre," August 2023.

Amr Emam, "Egypt's State-Controlled Sermons Aim to Counter Extremism," *Al-Monitor*, January 16, 2020.

Amr Ezzat, “Control of Sermons: State and Mosque in Egypt,” *Egyptian Initiative for Personal Rights*, 2018.

André Raymond, *Cairo* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), 123.

Armando Salvatore, *The Sociology of Islam: Knowledge, Power and Civility* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2016), 203.

Asef Bayat, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East* (Stanford: Stanford University Press, 2013).

Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern ‘Ulama’ in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2004), 110–115.

Carla Jones, “Fashion and Faith in Urban Indonesia,” *Fashion Theory* 14, no. 4 (2010): 399–416.

Carrie Rosefsky Wickham, *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt* (New York: Columbia University Press, 2002), 154–158.

Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh* (Oxford: Oxford University Press, 1933), 88–92.

Dar al-Ifta al-Misriyyah, “Al-Ikhwan wa Tasyawwuh al-Mafahim al-Diniyyah,” Laporan Resmi, 2021.

Dar al-Ifta al-Misriyyah, “Fatwa Services,” *Official Website*, https://www.dar-alifta.org.

Dar al-Ifta al-Misriyyah, *Al-Maqalat al-Raddiyyah ‘ala Fatwaat al-Ikhwan wa al-Muqimun fi al-Kharij* (Cairo: Dār al-Ifta, 2021).

Dar al-Ifta al-Misriyyah, *Annual Report on Countering Extremism*, 2021.

Dar al-Ifta al-Misriyyah, *Annual Report on Digital Fatwas*, Cairo: 2022.

Dar al-Ifta al-Misriyyah, *Annual Report on Mufti Training Program*, Cairo, 2022.

Dar al-Ifta al-Misriyyah, *Counter-Extremism Annual Report 2023*, Cairo: Dar al-Ifta Publications, 2023.

Dar al-Ifta al-Misriyyah, *Proceedings of the 5th International Fatwa Conference*, Cairo, 2022.

Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together," signed by Pope Francis and Grand Imam Ahmad al-Tayyeb, Abu Dhabi, February 4, 2019.

Donald Malcolm Reid, Napoleon in Egypt (London: I.B. Tauris, 2001), 113.

Ebrahim Moosa, *What Is a Madrasa?* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2015), 188–194.

F. E. Peters, *A Reader on Classical Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 268–272.

Fawaz A. Gerges, *The Far Enemy: Why Jihad Went Global* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 72–74.

Francis Robinson, "Institutions of Authority and Mobilization in Islam," in *The New Cambridge History of Islam, Volume 5*, ed. Robert W. Hefner (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 35–38.

Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh* (Berkeley: University of California Press, 1985), 140–143.

Hamid Dabashi, "The Secular as Secularizing: The Post-Islamist Turn in Egypt," *Boundary 2* 40, no. 1 (2013): 119–40.

Hazem Kandil, *Inside the Brotherhood* (Cambridge: Polity Press, 2015), 37–39.

Hesham Al-Awadi, "Contesting the Religious Sphere in Egypt after the Revolution," *Insight Turkey* 15, no. 1 (2013): 93–108.

Hesham Sallam, "Polarization, Morsi, and the Failure of Egypt's Democratic Transition," *Middle East Law and Governance* 6, no. 3 (2014): 211–235.

Human Rights Watch, "Egypt: Abusive Counterterrorism Measures," July 2019.

Human Rights Watch, *All According to Plan: The Rab'a Massacre and Mass Killings of Protesters in Egypt*, August 12, 2014, https://www.hrw.org.

Human Rights Watch, *All According to Plan: The Rabaa Massacre and Mass Killings of Protesters in Egypt*, August 2014.

Human Rights Watch, *World Report 2019: Egypt*, 2019.

Hussam Tammam, "Fatwa, Salafism, and the State: Egypt's Dar al-Ifta and the New Landscape of Religious Authority," *Contemporary Arab Affairs* 12, no. 4 (2019): 78–96.

Hussein Solomon, *Islamism and Security in the Middle East* (London: Palgrave, 2021), 122.

International Crisis Group, "Economic Decline and Political Stagnation in Egypt," *Middle East/North Africa Report* No. 121, May 2012, 7–10.

International Crisis Group, "Egypt's Next Crisis," Middle East Report No. 202, July 2019.

Jakob Skovgaard-Petersen, "Al-Azhar and the Politics of Religious Authority in Egypt," *Middle East Report*, no. 276 (2015): 28–35.

Jakob Skovgaard-Petersen, "Qaradawi in the Digital Age," in *Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*, ed. Bettina Gräf and Jakob Skovgaard-Petersen (London: Hurst, 2009), 65–92.

Jakob Skovgaard-Petersen, "The Debate on Islam and Modernity in Egypt: From Abduh to Nasr Hamid Abu Zayd," in *Intellectual Traditions in Islam*, ed. Farhad Daftary (London: I.B. Tauris, 2000), 224–226.

Jakob Skovgaard-Petersen, "The Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi," *Islamic Studies Review* 16, no. 3 (2012): 241–262.

Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State* (Leiden: Brill, 1997), 56–59.

James Jankowski, *Nasser's Egypt, Arab Nationalism, and the United Arab Republic* (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2002), 78–79.

Janine A. Clark, *Islam, Charity, and Activism: Middle-Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan, and Yemen* (Bloomington: Indiana University Press, 2004)

Jason Brownlee, *Authoritarianism in an Age of Democratization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 105–110.

John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), 45.

Jonas Otterbeck, "Muslim Preaching in the Digital Age: Imams and Social Media," *Contemporary Islam* 15, no. 2 (2021): 145–163.

Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 63–65.

Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 34–36.

Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 195.

Kari Vogt, "Fatwas and the Internet," in *New Approaches to the Study of Religion*, ed. Peter Antes et al. (Berlin: Walter de Gruyter, 2004), 361–375.

Khalid Ikram, "The Freedom and Justice Party: Islamist Party Building in Post-Mubarak Egypt," *Middle East Journal* 66, no. 4 (2012): 510–528.

Khalil al-Anani, *Inside the Muslim Brotherhood* (New York: Oxford University Press, 2016), 173.

Lorenzo Vidino, "The Muslim Brotherhood in the Middle East," *Foreign Policy Research Institute*, 2014.

Maha Elgenaidi and Heidi Basch-Harod, "Faith and Social Media in the Middle East," *Institute for Social Policy and Understanding*, 2021.

Malcolm Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida* (Berkeley: University of California Press, 1966), 112–116.

Malika Zeghal, "Religion and Politics in Egypt: The Ulema of al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952–94)," *International Journal of Middle East Studies* 31, no. 3 (1999): 371–399.

Malika Zeghal, *Gardiens de l'Islam: Les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine* (Paris: Presses de Sciences Po, 1996), 49–51.

Mariz Tadros, "Politicization of Religious Education in Egypt: Conflict and Identity," *Religions* 8, no. 3 (2017): 59.

Mariz Tadros, "The Muslim Brotherhood's Gender Agenda: Reclaiming Islam and Moderation," *Middle East Research and Information Project*, no. 268 (2013).

Michael Malley and Mazen Masoud, "For Egypt's Muslim Brotherhood, the Elections Were Only the Beginning," *Foreign Affairs*, May/June 2012, https://www.foreignaffairs.com/articles/2012-04-05/egypts-muslim-brotherhood.

Michele Dunne and Scott Williamson, "Egypt's Political Exclusion Law," *Carnegie Endowment for International Peace*, July 2014.

Ministry of Education, *Curriculum Reform Plan 2020–2025*, Cairo: Government Printing Office, 2020.

Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, and Nehemia Levtzion, eds., The Public Sphere in Muslim Societies (Albany: SUNY Press, 2002), 29.

Mohamed Abdel Salam, "Talaq Dispute Between Al-Azhar and the President," *Al-Monitor*, February 2017.

Mokhtar Awad, "The Salafi Dilemma in Egypt," *Hudson Institute*, October 2016.

Mona Abaza, *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds* (London: Routledge, 2002), 43–45.

Mona Abdel-Fadil, "Da'wa Online: Producing Islamic Knowledge through YouTube," *CyberOrient* 12, no. 1 (2018): 41–63.

Mona El-Ghobashy, "The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers," *International Journal of Middle East Studies* 37, no. 3 (2005): 373–395.

Mona El-Ghobashy, "The Praxis of the Egyptian Revolution," *Middle East Report* 49, no. 1 (2012): 2–9.

Mona Hassan, *Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 226.

Muhammad Fahim Abu 'Ulayya, *al-Ifta' fi Misr: Tatawwuruh wa Dawruhu fi al-Hayat alDiniyah wa al-Ijtima'iyah* (Cairo: Dar al-Salam, 2012), 87–90.

Muhammad Qasim Zaman, *Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authority and Internal Criticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 165–170.

Nadia Oweidat, "New Media and the Challenge of Authority in the Arab World," *The Washington Quarterly* 37, no. 3 (2014): 49–62.

Nathan Brown dan Michele Dunne, "Egypt's al-Azhar Steps Forward," *Carnegie Endowment for International Peace*, May 2015.

Nathan J. Brown and Amr Hamzawy, "Between Religion and Politics," *Carnegie Endowment for International Peace*, 2010.

Nathan J. Brown and Amr Hamzawy, "The Draft Egyptian Constitution: Islamist, Democratic—or Both?," *Carnegie Endowment for International Peace*, December 2012.

Nathan J. Brown and Amr Hamzawy, "The Draft Party Platform of the Egyptian Muslim Brotherhood: Foray Into Political

Integration or Retreat Into Old Positions?" *Carnegie Papers* No. 89 (2008), 17–19.

Nathan J. Brown dan Amr Hamzawy, "The Draft Constitution of 2012: A Commentary," *Carnegie Endowment for International Peace*, December 2012.

Nathan J. Brown, "Egypt's Al-Azhar: A Political Battle for Religious Authority," *Carnegie Endowment for International Peace*, September 2017.

Nathan J. Brown, "Egypt's Constitution and the Parliament: Who Writes the Laws?" *Carnegie Endowment for International Peace*, 2012.

Nathan J. Brown, "The Constitutional Decree: Context and Implications," *Law and Society* 45, no. 3 (2013): 345–352.

Nathan J. Brown, *Archer of the State: Islamic Institutions and the Politics of Interpretation in Modern Egypt* (Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2017), 14–15.

Nathan J. Brown, *Armed Parties and Political Movements in the Arab World* (Washington: Carnegie Endowment, 2013), 14–17.

Nathan J. Brown, *Egypt's Failed Transition* (Washington, DC: Carnegie Endowment, 2013), 18–23.

Nathan J. Brown, *The Rule of Law in the Arab World: Courts in Egypt and the Gulf* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 52.

Nathan J. Brown, *When Victory Becomes an Option: Egypt's January 25 Revolution* (Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2012), 23–28.

Noha Ezzat, "State Control of Religion in Egypt: The Ministry of Awqaf," in *Religion and the State: A Comparative Sociology*, ed. Jack Barbalet (London: Anthem Press, 2021), 143.

Peter Mandaville, *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma* (London: Routledge, 2001), 172–174.

Raymond William Baker, *Islam Without Fear: Egypt and the New Islamists* (Cambridge: Harvard University Press, 2003), 22.

Richard J. McGregor, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt: The Wafa Sufi Order and the Legacy of Ibn Arabi* (Albany: SUNY Press, 2004), 88–91.

Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (London: Oxford University Press, 1969), 201–210

Roel Meijer, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* (New York: Columbia University Press, 2009), 134.

Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton: Princeton University Press, 2005).

Samuli Schielke, "Second Thoughts about the Anthropology of Islam, or How to Make Sense of Grand Schemes in Everyday Life," *ZMO Working Papers* no. 2 (2010): 7.

Sarah Yerkes, "The Illusion of Stability in Egypt," *Foreign Affairs*, July 2015.

Shadi Hamid, *Islamic Exceptionalism: How the Struggle Over Islam Is Reshaping the World* (New York: St. Martin's Press, 2016), 119–123.

Shana Marshall, "The Egyptian Armed Forces and the Remaking of an Economic Empire," *Carnegie Middle East Center*, April 2015.

Sherman A. Jackson, *Islam and the Problem of Black Suffering* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 115–118.

Stéphane Lacroix, "Sheikhs and Politicians: Inside the New Egyptian Salafism," *Brookings Doha Center Publications*, August 2012.

Steven A. Cook, *False Dawn: Protest, Democracy, and Violence in the New Middle East* (New York: Oxford University Press, 2017), 188–191.

Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 205.

Tarek Osman, *Egypt on the Brink: From Nasser to Mubarak* (New Haven: Yale University Press, 2010), 312–315.

Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Berkeley: University of California Press, 1991), 78–84.

Walter Armbrust, "Political Film in Egypt," *Middle East Journal* 54, no. 3 (2000): 351–365.

World Bank, *Egypt Economic Monitor: Navigating Headwinds* (Washington, DC: World Bank, 2011), 15–17.

Yasmine El Rashidi, *The Battle for Egypt: Dispatches from the Revolution* (New York: New York Review Books, 2017), 132–139.

Yasmine Farouk, "The Egyptian Armed Forces and the Remaking of an Economic Empire," *Carnegie Middle East Center*, April 2019.

Yusuf al-Qaradawi, *Al-Azhar fi Alf Sanah* [Al-Azhar dalam Seribu Tahun] (Kairo: Dar al-Shuruq, 2000), 74–76.

Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Muʿāmalāt al-Muʿāṣirah* (Beirut: Maktabah Wahbah, 2002), 244–249.

Selamat Harlah
Nahdlatul Ulama
Mengawal Indonesia Merdeka
Menuju Peradaban Mulia
100th
Nahdlatul Ulama
1926
2026
Prof. Dr. Muhammad Latif Fauzi, S.H.I., M.Si., M.A
Ketua LP2M UIN Raden Mas Said Surakarta
www.lppm.uinsaid.ac.id
@lp2muinsaid

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Raden Mas Said

SURAKARTA – INDONESIA

OTORITAS ISLAM DAN PRODUKSI FATWA DI MESIR

Buku ini lahir dari keprihatinan sekaligus rasa ingin tahu yang mendalam terhadap perubahan besar dalam struktur otoritas keagamaan di dunia Muslim, khususnya di Mesir, yang selama berabad-abad dikenal sebagai pusat keilmuan Islam dan penghasil otoritas keagamaan paling berpengaruh di dunia Islam Sunni. Dalam beberapa dekade terakhir, dinamika politik, perkembangan teknologi digital, dan transformasi sosial telah menggeser pola-pola tradisional otoritas keagamaan dan melahirkan bentuk-bentuk baru yang lebih cair, kompleks, dan sering kali ambigu.

Mesir dipilih sebagai fokus studi karena kekayaan sejarah dan institusinya yang unik—Al-Azhar al-Syarif dan Dar al-Ifta al-Misriyyah—yang telah memainkan peran sentral dalam kehidupan keislaman, baik di tingkat lokal maupun global. Namun, dalam arus modernitas dan digitalisasi, otoritas-otoritas ini tidak lagi berdiri tanpa tantangan. Munculnya aktor-aktor baru, media sosial, serta konfigurasi politik yang terus berubah telah menuntut respons-respons baru dari institusi keagamaan, dan inilah yang menjadi perhatian utama dalam buku ini.

SAID PRESS

ISBN 978-1-78280-808-4